KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XX (1954), 1

INHOUD :

LEO STAPPERS, *Vijftig motieven uit de dansliederen van de Baamilembwe*, p. 1.
M. PAUWELS, *Description détaillée d'un mariage de montagnard Muhutu de la région de Byumba (Rwanda)*, p. 31.
D. FAWCETT, *This hated Colonialism...*, p. 65.
De schrijfwijze van de Kongolese geografische namen. Orthographe des noms géographiques du Congo, p. 68.
D. BIEBUYCK en A. E. MEEUSSEN, *Bembe-tekst*, p. 74.
J. JACOBS, *„Seminarie der Wetenschappen omtrent de Mens" te Astrida*, p. 78.
Bibliografie, p. 84 ; *Mededelingen*, p. 93 ; *Ontvangen boeken*, p. 96.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland : F 225.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belgeet l'étranger : F 225.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : F 225.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles. Books for favour of review are sent to the Editor.

VIJFTIG MOTIEVEN UIT DE DANSLIEDEREN VAN DE BAAMILEMBWE

door Leo Stappers, C. I. C. M.
(*Kasayi*)

A. ENIGE BESCHOUWINGEN OVER STOF EN VORM VAN DE LIEDEREN

1. Aanleiding. — De voornaamste beweegreden tot deze studie is de weerlegging van de vaak verkondigde mening dat de liederen van de Zwarten slechts muzikale nonsens zijn. Wie deze bladzijden aandachtig leest, ziet duidelijk in dat een dergelijke bewering enkel op onwetendheid berust. Onwaar is bovendien dat bijna alle gezangen onzedelijke toespelingen op de sexuele sfeer zouden bevatten. Natuurlijk zijn deze wel aanwezig, doch het is een schromelijke overdrijving te beweren dat ze het thema bij uitstek zouden vormen.

2. Dansliederen. — Ofschoon onder deze titel alle liederen worden aangediend, kunnen *Yaaya Ndombe* (26), *Lumbele* (30) en *Milengye* (44-46) op zijn hoogst stapdeuntjes genoemd worden. Alhoewel de gezangen nog voortleven, zijn *Mpekyete* (27-29), *Lubee* (31-36) en *Mpanda* (37-43) als dans in onbruik geraakt, daar ook hier de mode nieuwe vormen in omloop brengt.

De *Kabamba*-cyclus (1-12) valt bij de oudere generatie nog erg in de smaak, omdat de xylophoon (*madimba*) het voornaamste begeleidings-instrument is. De *Kabueteele* (13-15) wordt nog wel uitgevoerd, doch de *Lumba* (16-25) viert hoogtij.

Volgens bekeerlingen uit het heidendom is geen enkele van de huidige dansen uiteraard slecht. Een dans kan ontaarden omwille van het allooi van de deelnemers en de plaats waar hij uitgevoerd wordt. Een bewijs dat de ouderlingen in het gewoonte-rechtelijk milieu wel degelijk waken over de gaafheid van de zeden, is dat de *Ngulungu*- of Antilopen-dans voor ongeveer 15 jaar door hen werd verboden en radicaal afgeschaft.

De dans zelf blijft in deze studie buiten beschouwing. Alleen het lied wordt ontleed.

3. Ontstaan van deze liederen. — Deze gezangen horen thuis bij het genre volksliederen. Men moet derhalve geen hoge vlucht van gedachten verwachten. Zij zijn algemeen bezit van de massa en zijn geboren uit het gemoed van begaafde enkelingen die het gevoelen van de gemeenschap vertolkten. Hun namen zijn onbekend doch hun strofe werd door de samenleving erkend als een goede weergave van wat er in hun binnenste omging. Vele onbekenden droegen bij tot het ontstaan van een lied. Bij elke heruitvoering waren er voorzangers die een motief van eigen vinding debuteerden. Viel het in de smaak, dan leefde het voort. Zo is het begrijpelijk dat er, volgens de dorpen, varianten aangetroffen worden en alle motieven niet even goed bekend zijn. Een doodgewoon sterveling kent er maar een beperkt aantal. Enkel de voorzangers van een bepaalde dans kunnen een rijke collectie ten toon spreiden. De volgorde van de motieven in een danslied is van ondergeschikt belang en kan willekeurig door de voorzanger gewijzigd worden.

4. Keuze en herkomst van de motieven. — De vijftig motieven die wij aanbieden, werden verzameld in alle dorpen van de BaaMilembwe. De naam onder het lied duidt de localiteit aan. Dit wil niet zeggen dat het motief elders niet bekend zou zijn, doch dat het zo in het vermelde dorp gezongen wordt. Doorgaans hebben we stukken die enkel met behulp van omstandigheden van personen en plaats, begrijpelijk zijn, weggelaten en ons beperkt tot meer algemeen bekende passages. Deze motieven zijn slechts een keus uit de meer dan 150 die we optekenden.

5. Funktie van de dansliederen. — In tegenstelling met rouwmotieven, die samengevat worden onder de naam *Kimoshi*, fungeren de dansliederen als een rhythmische ontlading en uiting van hun levensvreugde. De *Kimoshi* echter wordt ook gedanst en eenzelfde motief wordt intentreuren herhaald. Dit is bij de vreugde-dansliederen niet het geval, alhoewel een refrein vaak voorkomt. De *Kimoshi* wordt alleen uitgevoerd zolang het lijk boven aarde ligt. Dansliederen uitsluitend eigen aan een nauwkeurig

bepaalde oorzaak van blijdschap, bestaan niet. Er zijn geen huwelijks- of verjaardag- of geboorte-dansliederen. Een uitzondering hierop zijn echter de tweeling-liederen. Een godsdienstige funktie moet niet gezocht worden in deze vijftig motieven, daar de fetisjdansliederen een apparte categorie uitmaken die hier niet besproken wordt. Ook de dans van de geheime sekte van de *Bukishi* wordt hier buiten beschouwing gelaten.

6. Inhoud van de liederen. — Een stroom van diepe algemene menselijkheid voelen wij in de liederen. Smartvol gedenken van die heengingen (13), herinnering aan gepleegd onrecht (14) en (23), bijtende ironie voor mensen die zich ten onrechte uitgeven voor brengers van beschaving (32), waardering voor onvervalste naastenliefde (15), vergevingsgezindheid (34), liefde voor de geboortegrond (29), afkeuring van lichte zeden (27) en (16), en bewondering voor stoere arbeid (24) vormen beurtelings het thema.

Ook vele details uit het dagelijks leven passeren de revue in het lied, dat als een ronddwalende schijnwerper hun interessesfeer belicht. Het lied laat de toppen van hun belangstelling uitkomen zonder dat „onverstandige en onbegrepen" vragen ongewild de realiteit misvormen. De motieven volgen elkaar op als een serie los van elkaar staande beelden die tezamen toch een goede schildering van de werkelijkheid geven.

Opdat de lezer gemakkelijker de gedachteninhoud zou kunnen achterhalen, heeft elk motief een opschrift of inleidende verklaring. Misschien is het niet overbodig te onderstrepen dat die uitleg van de Zwarten zelf komt en er van „hineininterpretieren" geen sprake is.

Het schoonste uit de verzameling is ons inziens het lied (13) dat een vraag en antwoord bevat op een smeekbede om toch niet tot de vergetelheid verbannen te worden. De dode verzoekt hem te gedenken en brengt gedane beloften in herinnering : „de ogen van dien men beloofde te gedenken, kijken reeds over de weg". De naastbestaande antwoordt met een klassiek geworden uitdrukking in de Milembwe-gezangen : „Ik verlang gegeten te worden (te sterven door de hand van de tovenaars om bij u te zijn), doch de aarde schiet haar tanden uit (wil me niet levend in haar schoot opnemen).

7. Uiterlijke vorm. — Wanneer poëzie een schone gedachte gegoten in een schone vorm is, volstaat het niet om op de

stof of inhoud van de woordkunst te wijzen. Hebben de liederen een vormschoonheid, dan moet het mogelijk zijn de wetten en regels van de poëtiek te formuleren welke de Basongye-dichters, zij het ook onbewust, volgden. Het schone, goede en ware zijn één. Men kan echter verschillende wegen volgen om dit ene doel te bereiken, en in feite wordt het maar tot op zekere hoogte verwezenlijkt, daar het slechts een participatie aan het schone is in een menselijke vorm. In hoever het Afrikaanse lied een eigen schoonheidscanon bezit, is nog een open vraag die we hier in bescheiden mate trachten te beantwoorden.

8. Dichterlijke taal. — In hun liederen bezigen de BaaMilembwe steeds het dialekt van de Beekaleebwe, of juister bepaald van de Beena Kiovwe, zelfs wanneer de verhaalde feiten een locale kleur vertonen en dus niet op rekening van ontlening kunnen geschoven worden.

Men kan dit verschil met de omgangstaal gemakkelijk vaststellen zowel voor woordenschat en tonen als voor verbale vormen. Enkel sommige moderne creaties zijn in het Milembwe gesteld, (7) tot en met (12).

In liederen komen woorden voor die in het dagelijks leven niet gebruikt worden. Wij zijn echter van gevoelen dat het eerder archaïsmen dan neologismen zijn. Soms ontsnapt ons de juiste betekenis. Afkortingen als *le* voor *leka* (houd op) worden gebezigd. Het voorwerp wordt dikwijls vooropgeplaatst waar de omgangstaal het niet zou doen ; voegwoorden komen zelden voor en herhalingen worden zorgvuldig vermeden of opzettelijk gezocht. Steeds tracht men de mededeling zo kort mogelijk te formuleren en weert men loze woorden.

9. Tropen worden veelvuldig gebruikt om de zinnelijke aanschouwelijkheid te verlevendigen.

Beelden : De onder de hand van de bespeler schuivende xylophoon wordt vergeleken met de op de Lomami dansende prauw (3) ; bloemen „eten" is symbolisch voor ouder worden (14) ; witworden van de ingewanden duidt het tot edele gevoelens komen aan, in tegenstelling met zwartworden dat kwaadworden betekent (26) ; broers met lijven als van vette mieren wijst op materiele wel-

stand (23) ; de pijnlijke gang van een afgeranselde wordt vergeleken met een prauw die snokkend tegen de stroom optornt (17) ; een vrouw van lichte zeden wordt voorgesteld als een antilope die alle vlakten afdraaft (16) ; vechten om de oogst die de varkens hadden achtergelaten op de velden, versterkt de aangerichte schade (36).

Personificatie : het wilde gras met zijn lange wortels heeft hem bedrogen (het werk was hem te lastig) (9) ; een lied gebaard door deze moeder (14) ; wat wij van de beschaving gezien hebben? (32); de roede palabreert (17).

Overdrijving : we zouden met gekromde ruggen aankomen (grote afstand) (14) ; als hij goed op dreef is, gaat de danser nog in Europa uitkomen (46).

Synecdoche : Kibambe heeft de Bukishi geplant (een stok met de symbolische kleuren van de geheime sekte bestreken) (2) ; Bamuene heeft de katoen ontvlucht (het werk !) (9) ; Kabinda zal nog eens verhuizen (de Blanken zullen buiten gezwierd worden) (19) ; naar Milembwe gaan (naar de dorpen van de BaaMilembwe) (29) ; de wegen naar Kabinda inslaan (weg) (33).

10. Figuren. — Om aan de stijl een grotere levendigheid te verlenen, maakt men in de liederen gebruikt van verscheidene soorten figuren : uitroep en aanspraak, rhetorische vraag, tegenstelling, herhaling en klankwoorden.

Uitroep en aanspraak : Xylophoon ! kom luister naar de trom (1); o broers die in het tollenspelend Mutengwa woont (13) ; o gij die kinderen bezit, berispt hen (21) ; halo Mpekyete (27) ; wel oudere broer Kasamba (28) ; o komt met de prauwen (30) ; o moeder trek me toch de voortanden uit (40).

Rhetorische vraag : wat wij gezien hebben vanwege de beschaving? (32) ; zou een arme drommel soms een banaanstruik planten? (47) ; zou het mij passen om in een hut gedekt met stro te slapen? (22).

Tegenstelling : mildheid bij je eigen vader, maar kleinzielig gevit bij stiefvader (4) ; wat wij van de beschaving gezien hebben? Moeders lijf ontbloot in het openbaar en met geselslagen afgemarteld ! (32) ; Kamina onthaalt de vrijster op een gebraden kip en Kikuuya op verlepte groenten (25).

Herhaling komt in verschillende vormen voor. Als refrein in : Vadertje Ndombe (26) ; Vader Mutamba heeft gedronken wat een geurtje heeft (19) ; bezing Kibambe die de xylophoon vervaardigde (12). Als aanhef in : o moeder het is geen vrouw... (16). Als slot : het is een dingske voor alle mensen, vader Nkongolo ; God heeft het beloofd, vader Nkongolo enz. (17), ik die toch een van de uwen ben (13). Als einde en begin : de ster verwekte een weerglans, de weerglans baarde de blanke (22) ; o de dag dat wij gaan, de dag dat wij gaan/ o de dag dat wij naar Milembwe gaan. O hier bij ons, hier bij ons/ o hier bij ons eet men boontjes drijvend in het vet (29).

Klankwoorden hebben ogenschijnlijk geen betekenis en worden gebruikt om het accoustisch effect te verhogen : *yee yee aa ee pamboo eyoo* (48) ; *iyoo eeyoo iyoo eeyoo aa* (31-36) ; *eboo leele eboo leele* (26) ; *oo leele aa oo leele aa* (25) ; *eboo leele yaayoo* (16), enz.

11. Rhythmische vormen. — Ofschoon kwantiteit in het Kisongye zowel een grammaticale als semantische funktie heeft en derhalve van groot belang voor de phonematische struktuur, blijft dit element schijnbaar onbenut voor de versbouw. Ook het muzikaal accent dat doorgaans syllabisch is, wordt als zodanig niet gebruikt als opbouwend beginsel. Wij konden het in ieder geval niet vaststellen. De hoge toontoppen worden niet gebezigd om het metrum te vormen als een schema, dat aan een vers ten grondslag zou liggen.

Niet[illegible] is er een zekere rhythmische vorm. Men kan dit een vrij [illegible] nen in zover het aantal klankgrepen der verzen in [illegible] t identitiek is, ja zelfs aanmerkelijk kan versch[illegible] er twee factoren die de verzen van eenzelfde mo[illegible] ythmisch schema houden, n. l. het tempo en de trap[illegible] opeenvolging.

Door het tempo wordt het verschil in klankgrepen weggenomen of althans sterk gereduceerd. Men zingt of reciteert het lange vers in dezelfde tijdsduur als het kortere. Zo worden de verzen door het gehoor als gelijke delen opgevat.

In het lied verdwijnen de grammaticale en semantische tonen en maken plaats voor de melodie. Zelfs als men het lied reciteert, kan men de rhythmische groepen goed onderscheiden en volgt de

intonatie het schema van de melodie met inachtneming van de syllabische tonen der taal. Het zingen doet vaak sterk aan psalmodiëren denken. Al is het aantal klankgrepen ook verschillend, het melodisch schema blijft hetzelfde. Hier slechts enkele voorbeelden ter illustratie. Dit punt zou verdere uitwerking verdienen.

(7) a - - - / - - - / - - / _ _ // b - - - / - - - - - / - - - / _ _ _ //.

Men kan vaststellen dat beide verzen vier dalingen tellen, alhoewel het aantal klankgrepen in het tweede veel groter is.

(13) a _ / - - / - - - - / ` _ - // b _ / - - / - - - / ` _ - //.

Komt er een refrein voor, dan heeft dat steeds een ander muzikaal schema.

Het gebeurt evenwel ook dat een der verzen een daling meer vertoont, doch de algemene vorm blijft dezelfde, b.v.

(1) a - - / - - / - - / _ _ // b - - - / - - / - - / _ _ _ _ / _ _ //.

12. R ij m. — De enige vorm van rijm die men met zekerheid in de liederen van de BaaMilembwe kan vaststellen, is een kunstmatig vokalisch eindrijm. Woorden uitgaande op *a*, *o* en *u* hebben steeds *oo*, voor slotklinkers *i* en *e* treft men *ee* aan. *O* of *e* wordt derhalve aan de eindklinker toegevoegd en er resulteert een lange klank die verder draagt. In feite wordt hetzelfde procédé gebezigd in een vorm van aanroeping op afstand. Dit artificiële rijm hebben we overal weggelaten om de eindklinker te doen uitkomen.

Onderzocht zou moeten worden of het binnenrijm dat we in sommige motieven bij de voorlaatste klankgreep vinden, een bewust middel is om het klankeffect te verhogen. In enkele gevallen is er een volrijm dat tevens de eindkonsonant insluit, b. v.

(1) a ... mad*imb*a, b ... Nsh*imb*a.
(7) b ... mib*ang*a, d ... abaamin*ang*a.
(8) b ... mu*and*a, c ... mut*and*a.
(14) a ... Ki*o*vwe, b ... mi*o*ngo, c ... Mul*oo*ko,
d ... b*aa*ba, e ... s*aa*sa,
f ... Kaf*i*nda, g ... mf*i*mbu,
h ... Ng*ong*o, i ... bil*ong*o.

In (14) zien we dat zelfs kwantiteit en kleur samengaan en krijgen we het volgende schema : a b c = *OO* ; d e = *AA* ; f g = *II* ; en h i = *OONG*. Moet dit louter toeval genoemd worden?

13. Strofenbouw. — De rhythmische eenheid, ontstaan uit de verbinding van verscheidene verzen, noemt men strofe. Bij de BaaMilembwe vallen strofe en motief samen omdat beide naar vorm en inhoud een afgerond geheel uitmaken. Verzen met hetzelfde rhythmisch en muzikaal schema vormen een strofe van de volgende afgescheiden door keerrijm (refrein) of door een alleenstaand vers met eigen muzikaal schema en rhythme. Dikwijls bestaat een strofe slechts uit twee verzen, doch een hoger aantal komt evengoed voor. De meeste strofen uit de oudere versie van Kabamba tellen twee verzen gevolgd door het refrein : Bijltje... o kom luister naar de trom. In (21) vinden we een strofe uit vier verzen gevolgd door een refrein. Doch hier valt elk vers in twee delen door de aanwezigheid van artificieel rijm mediaal. De rhythmisch-muzikale beweging loopt door het hele vers en is dezelfde voor alle vier.

14. Danslied. — Alhoewel wij de vijftig motieven betitelen als dansliederen en voorbeelden geven uit tien verschillende soorten, kan men niet zeggen dat een lied van het begin tot het einde een lijn van gedachten volgt. Zelfs naar rhythmische en muzikale vorm kan een genre dansliederen een aantal variaties vertonen. *Kabamba*, *Kabueteele*, *Lumba*, enz. zijn de inheemse namen waarmee de Zwarten een bepaald aantal motieven van één dans samenvatten. De kleinste en tevens grootste eenheid van inhoud valt samen met wat de Inlanders zelf *museele* noemen. Zij spreken dan ook van *Miseele ia Kabamba*, enz. *Museele* komt dus overeen met wat wij naar inhoud motief en naar vorm strofe noemen.

B. VIJFTIG MOTIEVEN, EEN KEUZE UIT TIEN DANSLIEDEREN

I. Motieven uit de Kabaṁbá-dansliederen

Begeleid door xylophoon of *madimba*.

A. Oude versie

1. Leer de xylophoon bespelen.

Muaná baazídi mádimba
Het kind dat zich onthoudt van de xylophoon,
Mukiʃí u mádimba úbáákámukuatá.
de naziel in de xylophoon heeft het reeds te pakken.

Kabengyélé Diibwe a 'Nʃimbá (refrein)
Bijltje Diibwe zoon van Nshimba
Vóó ítabé ŋoma
kom geef gevolg aan de oproep van de trom
oó ! vóó ítabé ŋoma
o, kom beantwoord aan de stem van de trom
Madimba vóó ítabé ŋoma !
xylophoon kom luister naar de trom !

2. Kibambe, lid van de geheime sekte van de *Bukishi*, plant een *mooko*-paaltje met witte en rode aarde bestreken om de dieven van zijn groenten te houden.

Kia Múkónyá a kú 'Mpanda
De zoon van Mukonya uit het gebied van Mpanda
Muele Búkiʃi mú mabuela.
heeft de Bukishi te midden van de groenten geplant.
Refrein : **vóó ítabé ŋoma.**

3. Zoals de xylophoon onder het spelen over de grond wiegelt, wiegt de Lomami de prauwen.

Kintu kíákáká múfundá nselemba madimba,
Het ding trekt een voor, schuivend wiegt de xylophoon,
Lumamí lúásóóʒa maatú.
de Lomami schommelt de prauwen.
Refrein : **vóó ítabé ŋoma.**

4. Contrast tussen vader en stiefvader.

Buaná pee yááyeenú
Mildheid is er bij uw vader
ʃinka páʃáála mpiáni
maar mocht je blijven met je stiefvader
táákútaláá kú m̀pembé.
hij zal je naar de neus kijken (om fouten te ontdekken).
nnaamí epayílé nʃoobe?
Heb ik soms je vader vermoord (jij zaniker !)?
táákanyínáá kúkupaaná.
Hij dreigt reeds je te verkopen (hou je maar koest).
Refrein : **vóó ítabé ŋoma.**

5. Kanyeeba gaat zich te buiten uit droefheid over de dood van zijn vader, verslonden door een wild zwijn in de jachtput.

Kanyeeba tuinyóngolangá, Kanyéeba !
Kanyeeba wring je niet in kronkels, Kanyeeba !
Musuuyi tááyííle muuʃí mui bákata.
Musuuyi is reeds onder de aarde bij de machtigen.
Kabengyélé Diibwe a ʼNʃimbá !
Bijltje Diibwe zoon van Nshimba !
Refrein : **vóó ítabé ŋoma.**

6. Slot van de oude versie.

Madimba ! túísámbé muandá, túísámbé,
O xylophoon ! Laten we het gebeurde bespreken,
túísámbé muandá, túísámbé.
laten we de zaak uiteenzetten, laten we praten.

Ngyevu i Luulu.

B. Moderne versie

7. Lof voor de behendige en spot voor de onhandige jager.

Kabaḿbá kálume kééla mputú
Kabamba ons ventje loste zijn geweer
káátápá ngyévu na míbanga
trof een olifant met slagtanden
muláálé mú ǹsenga
die op de grond lag te slapen.
Kiongo abáamínángá, Kiongo abáamínángá
Kiongo die lachen ze uit, Kiongo jouwen ze uit.
Oo leelelee lelelee lelelee !

Mutengwa.

8. Te weinig toespijs houdt maniokbrij in de pot.

Taabu Kíbaalé Kapenga
Moeder Kibaale dochter van Kapenga
baatéékyé nʒíye muanda
die maar acht sprinkhanen had gestoofd
lu kítema lúápúá mutanda.
de negende zou de schotel leegmaken.

Kibandila.

9. Katoenvelden aanleggen is een lastige plicht.

Naádi ndeélé ndeélé
Ik lag neer in dolce farniente
naamónó múkiendi biúmvúilangá
toen ik een politieman op me af zag komen
keetábé bee kú busambú.
die de lieden van de overzijde deed verschijnen.
Diombe diakámóná mfuadi a nseleela
Diombe had gaan zien ...?
Bamúéné báázúuku bútongo
Bamuene had de katoen ontvlucht
ábáákámudimbí
het taaie wilde gras was hem te listig (**maseʒa**).

Nkamya.

10. Maniokbrij zonder vlees ontstemt de man.

Béétútéékyéélé biáʒi na káleeʒi
Maniokbrij en groenten waren voor ons gereed gemaakt
túpelé kudíá ;
doch wij weigerden dat te eten ;
BaaMatámbá na Kásongo badilé bibí.
Matamba en Kasongo hadden het hardst geprotesteerd.

Ngyevu i Bikulu.

11. De etiket schrijft niet enkel voor je schoonmoeder te ontzien, maar zelfs haar niet te bezien.

Munseménéyi ntuákupua kúmúsemá
Groet schoonmama van mijnentwegen, zelf kan ik haar niet groeten
kua Múáná | Mbóo bálúngúlanga.
of ze zouden erover spreken bij Muana Mboo.
Pammúsémângá mikandu ínyíilé
Zou ik haar groeten, geruchten zouden over mij rondwaren
kua Múáná | Mbóo bálúngúlanga.
bij Muana Mboo zouden ze erover babbelen.

Ngyevu i Bikulu.

12. Bezing Kibambe die de xylophoon vervaardigde.

Dilááyi Kibambe seyile mádimba.
Verheerlijkt Kibambe die de xylophoon maakte.

Kikankye múkandámáné na lúpatá.
Kikankye (een zot) maakte het de dorpelingen lastig.

Dilááyi Kibambe seyile mádimba.
Bezingt Kibambe die de xylophoon vervaardigde.

Bakaʒí na báaná bábáákútú kúkúkilá.
Vrouwen en kinderen konden voor Kikankye's niet passeren.

Dilááyi Kibambe seyile mádimba.
Verheerlijkt Kibambe die de xylophoon maakte.

Makamba mumpe kóṁba kui múmonó.
Makamba toonde me hoe met spelen geld te verdienen.

Dilááyi Kibambe seyile mádimba.
Bezingt Kibambe die de xylophoon vervaardigde.

Kúndííʃé na ṅyéma músokyé.
Me te doen voeden met vlees van pelsdragende dieren.

Dilááyi Kibambe seyile mádimba.

Matembu.

II. Motieven uit de Kabueteele-dansliederen

13. Gedenk hem die van u heenging. Scheiden doet lijden.

A baáná bee mú Mutengwá a mengá
O de kinderen die in het tollenspelende Mutengwa zijn

Naa bánú abatómó leelú.
drinken vandaag overvloedig.

Nuangyéla paaʃí
Wilt ook ter aarde palmwijn plengen voor mij

Nnaamí ka báamukuenú.
voor mij die toch een van de uwen is.

Meesú a múlayiibwé
De ogen van dien men beloofde te gedenken

Táátáláá kúiʃindá.
kijken reeds over de weg.

Ami naakyébélé kudiibwá
Ik verlangde gegeten te worden (te sterven)
Nsenga íáména meenú.
doch de aarde schoot tanden uit (wou mij niet levend in haar schoot opnemen).
Eyóó kúbaakilaadíla maalú
Waar men de palmwijn geen dag laat slapen (waar men alle dagen palmwijn drinkt).
Oonitábaá naamú
Antwoord me toch!
Nnaamí ka báamukuenú
Ik ben toch een van de uwen
Ka báá munda muá nyinoobé.
die waren in de schoot van uw moeder.
Ngóoyi a báMpooló
Ngooyi van Mpoolo
Na Múalukyé a Báǹtundú
en Mualukye van Ntundu
Tuutu Ndibu oolońda muelá
Oudere broer Ndibu als je het stroompje volgt
Ookafíka kuenú.
ga je thuis uitkomen.
Nnaamí ka báámukuenú.
Ik ben toch een van de uwen.
Naakyébélé kudiibwá.
Ik verlangde gegeten te worden.
Nzooló ʃií kibongá
Een kloek kent geen smart
ʃinka báámúkúátʃíla muaná.
zelfs niet als men een van haar kuikens pakt.

Mutengwa.

14. Het Inlands Tribunaal doet ons onrecht aan.

Taátúénde kú Lumamí lu Kíovwé
Gingen we naar Tshiofa aan de Lomami (rechtbank van het gewest)

Taátufíki bátontámé míongó.
als grijsaards met gekromde ruggen zouden we aankomen.
Kabúeteele ka bá'Ngoló Mulóokó
Kabueteele van het volk van Ngolo Mulooko
Kutáṅdá kua yóó-o baabá.
gebaard door deze moeder.
Tuákuenda kú Kisangyá ki sáasá
Naar het huidige Kisanga (Inlands Tribunaal) *kunnen we niet gaan*
Ku bááBíloolo na ḿpianí Káfíṅdá
naar de rechters Biloolo en Kafinda, het familiehoofd.
Mukońté báásámá tuadíá mfíṁbú
Als Mukonte recht spreekt zouden we slagen „eten".
Mutáṁba a kúitembó dia 'ŋóṅgo
Mutamba (de rechter) *uit Matembo van Ngongo*
Kui Mútamba úádíá bilongó
bij Mutamba die de eerste bloemen „at".
(Dit laatste slaat op het gebruik om bloemen te geven op nieuwjaarsdag „Bonané", nagebootst van de Blanken.)
Kibandila.

15. Lof voor hem die Christus zag in zijn zwarte broeders.

Bándámááyí túfúnde míkanda
Buigt neer, laten we boeken schrijven
Mikándá ngikáfundé kua Múṁpe
Boeken verhalend over de Pater
Mumpééle Kímíná Múṁpe... [1]
Pater de Zwelger, Pater ...
Mumpééle Kímíná bááKídi báṅtu
Pater de Zwelger overtreft ons mensen in kracht
(van hem werd gezegd een dode ten leve gewekt te hebben !)
Mukúṅdí a kú Máyómbó a Báṁbu
De door God bezetene uit Mayombo van de Baluba Lubilanji

[1] De naam van de bedoelde persoon wordt weggelaten daar hij nog in leven is. Geen enkele andere Blanke is zo gekend en bewonderd door de BaaMilembwe als deze Pater die jaren lang hun streek doorkruiste.

Báatá nyimá beelé mu káalu
Hij kromde zijn rug en draaide zich naar het vuur
(Hij luisterde naar onze palavers en kende ons door en door).
Tááyííʃi ʃí mmukyebé kúenda
Hij deed de tegenspartelende reeds gaan
(Bracht verloofden van christen jongens naar het onderricht).
'O leeleelé lééléele aa, kitumbé ku baaná aa.
Hoera ! Hoera ! beroemde onder de broeders hier.
Tóópúflé kuvuala, úmvúídíka naamú
Gij zit goed in de kleren, steek ook mij in een plunje
(slaat op de vrijgevigheid van de bezongen persoon)
Mukalá ku baana báá yaayá.
Oudste onder de kinderen van vader.

Ngyevu i Luulu.

III. Motieven uit de Lumbá-dansliederen

16. Man of vrouw die voortdurend van partner wisselen, worden niet geprezen.

A táabu luendu luańde, a táabu luendu luańde
O moeder mijn zwerftocht, o moeder mijn zwerftocht
A táabu ta mmukází ntéǹgu lúpua máumbu
O moeder het is geen vrouw, een paardantiloop
die de streken afdraaft !
Ta mmukází nkiláyi kia bútʃiafua
Het is geen vrouw, een autoweg begroeid met broesse !
Ta mmukází nkiláyi kia Pólombelá
Het is geen vrouw, de kaarsrechte weg van Polombela [1]
Ebóó leelé yaaya, ebóó leelé yaaya
Harop hoera vader, harop hoera vader
ta mmukází, nkiláyi kia bútʃiafua
Het is geen vrouw, een autoweg begroeid met broesse
A táabu ! longa bíǹtu, maalobá tui ná luendu
O moeder, maak de spullen klaar, morgen zijn we op reis
Yaa Kipaabo nsentedi pua máumbu (2 maal)
Vader Kipaabo, de schildwacht die de streken afloopt.

Nkamya.

[1] Naam van de Italiaan die de weg deed aanleggen.

17. Spartel maar niet tegen, God beloofde de roede aan elkeen.

A táabu ! booláálá, mfimbu áyisámbá
Hola Moeder ! als je slaapt, spreekt de roede
Booláálá, mfimbu áyisámbá (4 maal)
Als je slaapt dan pleit de roede
Túéyiténgi búi buatú, Yáa Nkongóló
Peddel je niet schokkend voort als een prauw, Vader Nkongolo.
Nkińtu ki báǹtu boosó, Yáa Nkongóló
Het is een dingske voor alle mensen, Vader Nkongolo
Evílé baaláyile'bíú, Yáa Nkongóló
God heeft dat beloofd, Vader Nkongolo !
Tuteńbaá na kíbongá, Yáa Nkongóló.
Slenter maar niet in droefheid rond, Vader Nkongolo.

Nkamya.

18. Lumba, onze dans.

Taabú, sankíla maalú
Moeder, verdrijf uwe smart
vúá étále kiokólomuene
kom zien naar wat je verheugt
Ebóó leelé óó leelé
Harop hoera hiep hiep hoera
Lumba bú luetu
Lumba onze eigen dans
óó leelé óó leelé (refrein)
Lúázíla biazi
die de maniokbrij doet laten staan
Kiabú Nʃiísú
Kiabu Nshiisu
vúá étále Lúṁbá
Kom zien naar de Lumba
Lookólomuene
dat is wat je wenst.

Mutengwa.

19. Refrein en aanvang : Vader Mutamba had in het glaasje gekeken.

Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe (eelele)
Vader Mutamba drinkt reeds wat een geurtje heeft (palmwijn)

Alúsuayi Muaná 'ŋongye : Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe
Lange zwiepstaak, zoon van Ngongye : ...

Nyitábéngyé, le kúmbenga : Yaa Mutamba táátómó ki mápenbwe
stem toch eens toe, houd op me te weigeren

Badiáná, mpuudiʃééyi : Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe
Vrienden, laten we allen het refrein herhalen

Bazungu bábáákúdiḿbí : Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe
De Blanken hebben u bedrogen

Kabinda kávúa kumuala : Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe
Kabinda zal nog verhuizen (verdwijnen !)

Túʃáalé na Béekaleebwe : Yaa Mutamba táátómó ki mápembwe
We zullen blijven met de Beekaleebwe

Na Béen'Ekíiyé dia Káláṅda
Met de Been'Ekiiye van Kalanda

Yáa Kapíta Muaná 'Ngooyi.
Vader Chef Ngooyi.

Nkamya.

20. Muembu, orkaan, die de behoedmiddelen schudt.

Bándámaáyi túbáṅdé nsenga
Bukt u neer en trekt'haarlijnen op de grond

Múembu kipapí kia mpúkú manga
Muembu de oorkaan die de behoedmiddelen schudt

lútʃibá mpatá bipindi, balumé
die de dorpen in stukken snijdt, mannen

Kia mpúkú manga ebóó
Manga-schuddende storm, harop

Mulongamé ʃií muvualé
Netjes is neergezeten die geen kleren draagt

Kia mpúkú manga (3 maal), **ebóó.**
Manga-schuddende storm, harop.

Nkamya.

21. Ouders spelt uw kinderen de les.

A baáʃi bááná : langááyi baaná
Die kinderen hebt berispt uw kinderen
niáwá ŋóṅgo ! muzungu baavúi kuabú
het is die Ngongo ! een Blanke kwam bij hen
Baavúi kuabú, teená mukuabú
kwam bij hen, zonder een ander met hem
Teená mukuabú : kuabú kú Lúṁbá
zonder een ander bij hen de heimat van de Lumba
Tudimba tua Nkímá, tudimba tua Nóṅgye
Xylophoontje van de aap, xylophoontje van de marter
Tudimba tua kúdíla míkongo ibááyíile
Xylophoontje om te bewenen de vrienden die weggingen.

Ngyevu i Luulu.

22. De Blanke is iets meer dan een Zwarte.

Kankyenene katande ńzéṁbwe
Een ster verwekte een weerglans
Nzembwe i káṅkyenene itande múzungu
De weerglans van de ster heeft de Blanke verwekt
Ntuákulaála muʃimpé ndúṁbá?
Zou het mij voegen te slapen in een hut gedekt met stro?
Muʃimpe málata múáláála baaní?
Wie slapen er dan wel onder de pannen?
Baanaabu mu Kalamba ka Yaa Ntambwe
Broers te Kalamba van Vader Ntambwe (Beekaleebwe)
eboo ! mui nzala benga maalu?
Harop ! Waar er honger heerst, bereidt men daar maïsbier?
(voor de bereiding van maïsbier heeft men maniokmeel en maïs nodig !)

Mutengwa.

23. Houd op mensen af te ranselen met een gummiknuppel omdat ze hun katoenvelden niet af hebben ! De gelaakte persoon is een zwarte opzichter.

Kitéṅgye mutadi u búlundu, túúlá mútadi
Kitengye, gummiknuppel met ijzeren kop, leg neer de gummiknuppel

Baaná beé mbídi bui nswá i kíulu, túúlá mútadi
Broers met lijven als vette mieren, leg neer de gummiknuppel
Tóókámbá kúvualá, Kitéǹgye, túúlá mútadi
Je bent al overdreven genoeg gekleed Kitengye, leg neer de knuppel
Tookúkílá mútadi u búlundu
Je moogt je niet te buiten gaan in het hanteren van de knuppel.

Ngyevu i Bikulu.

24. Blaas je niet op kind, je hebt nog niets groots volbracht zoals de mannen die de autoweg aanlegden.

Kiláyi ki múibaaʒí
De autoweg door de vlakte van Ebaaji
Ki mátodya na máǹtengú
vol ntole's en paardantilopen
Kioʃíókutanyá óbe muaná
die heb jij kind toch niet aangelegd.
'Aǹká Ngóoyi ka bááKalombó
Alleen Ngooyi, broer van Kalombo
Kalombó Ntanáse muaná
Kalombo Athanase de flinke vent
Kutanda kua yóó-o baabá
Het baren van deze moeder hier.

Mutengwa.

25. Bij ons zijn er schonen genoeg ! Zoek je vrouw hier. Enkel een lelijke oude vent willen we niet.

Lumba lúáʒíla biaʒí na múita
De Lumba onthoudt ons maniokbrij en vlees
(dansers drinken enkel water, eten naderhand)
Kitengye átéekyé bímpudi tuadíá
Zou Kitengye klare maniokbrij klaarmaken, we zouden eten
(dit toont aan hoe gezien en bemind de persoon is, want normaal weigert men maniokbrij zonder toespijs).
'Oó léélé aa óó léélé aa
Hiep hiep Hoera ! Hiep hiep hoera !

Tuakútúéla bulundá bua éumbu
Zoek geen verkering in een ander dorp

Bulundá bua éumbu búádí kápeeʒá
Gaan vrijen elders is een smaad op ons

Kamina kámpéta kuetú buléela
Kamina zal me waarlijk wel thuis treffen (knappe jongeling)

Nzoóló íáfúá kíbongá
Een kip zal sterven in smart (want ik zal hem op een gebraden kip onthalen).

Kikuuya kíámpéta kuetú buléela
Kikuuya zal me weliswaar thuis treffen (een oude vent)

Naakakímba kafumbe káleeʒi
Verlegen maniokblaadjes (niet gegeerde groenten!) *zal ik voor hem gaan zoeken* (om te tonen dat hij niet welkom is).

Mutengwa.

IV. Fragment uit Vadertje Ndombe

Yáaya Ndombe is geen dans- maar wel een vreugde-lied. De vrouwen uit een dorp komen tezamen, leggen de armen rond elkaars hals en gaan in rhythmische passen door het dorp, op en neer van het ene uiteinde naar het andere terwijl ze zingen : *Yaaya Ndombe eboo leeleele* als refrein na ieder vers. De inhoud van de regels is typisch vrouwelijk, genomen uit hun leven.

26. Vadertje Ndombe! Harop, hoera!

Yáaya Ndombe ebóo léeleelé
Vadertje Ndombe harop hoera

Yáaya Ndombe kutenga naaténga biaʒí
Vadertje Ndombe! Maniokbrij heb ik aangeroerd tot ze klonterde

Yáaya Ndombe ebóo léeleelé

Ndibú i mú Kalombó, Yáaya Ndombe
Hutten te Ngyevu i Luulu, Vadertje Ndombe

Katobó leelé mu kiasá
Het schepje ligt in de oliekalebas

Banyina báfúé, tuakáa?
Gestorven huismoeders, zullen wij die beledigen?

Ndómbe nkíní kiontáńdiilé?
Ndombe wat heb je me verwekt?

Musumíné le kúmutonda
Gierigaard houd op me af te wimpelen

Ndómbe kalumba ka kúíbafúíla
Ndombe, de sterke die voor hem veel doorstond

Mitʃima múńda íákúíbatóóka
hun edele ingewanden worden nog wit (wegens het gedrag van Ndombe)

Ndómbe nnaamí naafú nyootá
Ndombe ik ben uitgeput van dorst (geef palmwijn !)

Ndómbe muʒingílé ʃiásepangá
Ndombe doodernstige die nooit lacht

Ndómbe Lumamí lúásóóʒa maatú
Ndombe de Lomami wiegt de prauwen

Ndómbe tumbulááyi batandé
Ndombe zie goedgunstig neer op die kinderen baarden.

Ngyevu i Luulu.

V. Drie brokstukken uit Mpekyete

27. Oud dansliedje, nu in onbruik.

Éé Mpekyete !
halo Mpekyete !

éé leelé yaaya (refrein na ieder vers)
hali halo vadertje !

Éé kaʃeeta ka Yáa Fuamba
halo kistje (?) van vader Fuamba !

Baapélé baamúteeleele
Die haar gevrijd heeft geeft ze nu de bons.

Báákákyebé bee mú Makonde
Die zij nu begeert zijn de jongelui uit Makonde.

Éé nkunka báápú bísambá
Alle klans heeft ze al afgelopen.

Tee kúúʃí tee kú nundú
Ze is te vinden in het lager en hoger gelegen deel van het dorp.
(Mpekyete is het beeld van een jongensgek in de slechtste zin van het woord en wordt als zodanig niet geprezen.

28. Na een poosje dansen, meten de jonge mannen hun krachten.
É tuutu Kasamba
Wel oudere broer Kasamba
É tuutu Kasamba muitutʃíbé ŋoma
Wel oudere broer Kasamba heeft zijn trommelspel afgebroken
Ootúúlá násalá túíkákiʒééné
Leg neer je vederbos (van trommelaar) *en laten we trekken.*

29. In de Heimat.
É dia kúéndá, é dia kúéndá
O de dag dat we gaan, de dag dat we gaan
É dia kúéndá kú Milembwe
O de dag dat we naar Milembwe gaan
É munu muetú, é munu muetú
O hier bij ons, o hier bij ons
Munu muetú bádié nkundé i múyimu laalaala
Hier bij ons at men boontjes drijvend in het vet.

Mutengwa.

VI. Lumbéle : lied van de zwervende jeugd

30. **Uétú múlóṅgo tubaatémbele**
Met onze bende zijn we op zwier geweest
Uétú múlóṅgo tawi múkúlú na muína
Onze groep telt geen oudere en jongere
Ebóo leelé ebóo leelé
Harop hoera harop hoera !
Kilómbola uabú yaayoo lelé
Hun gids, vadertje hoera !
Kilómbola uabú a báaNkonkó na ʼNgóoyi
Hun gids van Mukonkole en Ngooyi (de namen van de tweeling,

Kilombola is het kind dat aan een tweeling voorafging, hen dus de weg wees).

Vúáyi túlóṅdé nkinga, vúáyi túlóṅdé
Komt laten we achter de fiets aanlopen, komt laten we volgen
Yáa Gregóire mukámbé lumbále sandu
Vader Gregoire onovertroffen ruziezoekende kletskous
Lumbále sándú lúbáámúpuíʃí máumbu
De twistzieke praatvaar die streken al heeft afgelopen
Lufú lu báaná talui múkúlú na múina
De dood voor de kinderen kent geen oudere of jongere
Aunu múanda úí yaayoo lelé (2 maal)
Dat is een wonderbaarlijke zaak!
Nkimá na Lóṁbe yaayo lelé (2 maal)
De aap en de leguaan, o hoe wonderlijk!
Nkimá na lóṁbe báátúúta mikila páaʃí
De aap en de leguaan slaan met hun staarten op de grond
Ebóo leelé leeleleele
Uétú múlóṅgo tubaatémbele kibuṁbú
Onze bende tezamen zijn we op tocht geweest.

Ngyevu i Luulu.

VII. Strofen uit het oude danslied Lubée

De dans is nu niet meer in zwang, maar het lied leeft voort. Het refrein na elke strophe is „iyoo eeyoo iyoo eeyoo aa!"

31. Maakt u voorsprekers te juister tijd.

Bansantu túdilâ'ní dítuakafúíla
Als we niet de rechtschapenen roepen de dag dat wij gaan sterven,
nnáání úetú a kúitudíla?
wie zal er ons dan indachtig zijn?

Onder christelijke invloed.

32. Een pijl afgeschoten op de brengers der Westerse beschaving. De staatsagent noemt men *Bukalanga*. Nu nog zingt men dit als een vrouw zich moet ontkleden voor aller ogen en stokslagen krijgt, of als men verplicht wordt de Blanke te dragen.

Kitúdí bámoné na búkalanga
Wat wij gezien hebben vanwege de „Beschaving"?
Táabó mikaba íbáápú mbidi
Moeders lijf afgemarteld door stokslagen.

33. De Zwarte weet heel goed dat een zwakzinnige niet gestraft wordt.

Yaáyá Ntámbwe Nsuku muidiṁbé móṁbe
Vader Ntambwe Nsuku heeft zwakzinnigheid geveinsd
Béṅde máʃindá aa Kabinda
Als hij de weg naar Kabinda (tribunaal van het gewest) *heeft ingeslagen.*

34. *Kudia miye* is een openbare aanklacht van de hele dorpsgemeenschap tegen misdrijven tegen de piëteit. Aanleiding tot een dergelijke unanieme veroordeling kan zijn het slaan of grof beledigen van ouders door hun kinderen, verder wanneer ouders een kind of kleinkind opzettelijk doden. Het gebruik bestaat hierin dat men gemeenschappelijk een kip opeet. Dergelijke misdrijven roepen de wraak van de *mikiʃi* (nazielen der voorouders) over de schuldige af, en in de ogen der Zwarten daalt de straf over hem neer na een openbaar protest van de gemeenschap.

Baataabú mbeébadie míye kui báateeté.
De grootmoeders, hun hebben de moeders ter aanklacht een kip gegeten
etu báaná tuebafúílá lusa
doch wij de kinderen hebben medelijden met hen gehad (wij vergeven hun nu).

35. Broessebrand doet vele beesten omkomen.

Kapíá kátuakatéélé banyema mbaʃáálé kuabú
Met broessebrand hebben we de dieren op hun schuilplaatsen vervolgd
Miʃikye ngiʃáálé ídíleena
De accordeons bewenen de achtergeblevenen! (de broessebrand had er te veel gedood).

36. Wilde varkensplaag.

Bizimba Kayeńbé, Makuma Kayeńbé
Bijimba en Makuma, zonen van Kayembe,

Mbafúílé mákombo a ńgulube
hebben gestreden om de weinige gewassen door de zwijnen achtergelaten.

Ngyevu i Luulu.

VIII. Uit de Mpanda-dansliederen

Ook deze zijn als dansmotieven in onbruik, doch worden nog gezongen.

37. *Mpungwe*, een grote roofvogel veinst ten hemel te stijgen doch daalt slechts af om te stelen.

A ńpungwe kooni káádimbí kunaŋámá
O Mpungwe die veinst in het luchtruim op te stijgen

Kiákakyébé nkuátá ŋoma
Wat hij wenst is de trom te pakken.

38. Verhef je maar niet slavenjong, want je lijfsbehoud dank je slechts aan de Blanken.

A Yáa Matungúlú Kapenga
O Vader Matungulu Kapenga

Lungula léemu muaná a múńtu oobé
Zeg aan de Leemu (hoofdmansgraad), *het kind van je slaaf,*

'Ańká ta mbazúńgu
waren er maar geen Blanken,

Tuamulóńda tuakamúela na kú misebé
we zouden hem achtervolgen en stampen.

39. Laten we de afgunstige vreemdeling naar huis voeren, want hij is maar oorzaak van ruzie.

Oó vúáyi na máatú (3 maal)
O komt met de prauwen

A kúaluʃa múeni a Nkóṁbe Kidimba
Om terug te voeren de vreemdeling, zoon van Nkombe Kidimba
Oolaáka ku mbalu
waar je sliep op de plaats
Oobuúka na múanda étombole dibedi
stond je op met een palaver bij het eerste hanengekraai.
Ndungulé kioláádíílé? Muandá ngua múkáú?
Zeg me wat draag je in het hart? Is het soms jaloezie?
ee kiobóódilanga?
Wel waarom heb je geweend?
ee na kínú kiobóókapeebúá na bíṅtu a mukanwa
Wel het is omdat men je oorvijgen toegediend heeft.
ee a mpúúya baabá (?)
Boompéélé kitalá kia édimba kuela
Je hebt me een onderlegger voor de xylophoon gegeven om te spelen
oó vúá ódíle míengyé iá kuenú
o kom en beween de heuvels uit uw geboortestreek.

40. Dit motief spreekt over het gebruik bij de BaaMilembwe van de middelste twee boventanden uit te slaan. Vroeger deed men het en bij jongens en bij meisjes, nu echter enkel bij de laatsten. De twee tanden die verwijderd worden, heten *mitungu*. De ruimte die onstaat in de bovenrij van het gebit, noemt men *kibefu*. De beweegreden is verhogen van de schoonheid. Een meisje dat weigert deze bewerking te ondergaan, wordt als kleinzerige uitgelachen.

A lóolé kakuulé méenú
O moeder trek me de tanden uit
Tátúpélélé anyangyé mítungílú
Wij hebben moeten weigeren want de snijtanden waren rot.

41. Als je te lui bent om te werken, moet je ook geen gereedschap kopen.

Evile báṁbile aábáṁbile aábáṁbile'ʃi :
God heeft dikwijls gezegd
Tupúá kudíma toókuula mítuela
Als je niet zoekt te werken, moet je ook geen stelen kopen (om aan de ijzeren hakken te zetten om de grond om te leggen).

42. Om vrienden te maken kwam ik, niet voor ruzie.

Mvuidiílé kúyimbá

Ik ben gekomen om te zingen

Ntui múvúile bíntu a mukanwa

Niet om muilperen te krijgen ben ik gekomen.

43. Een beest kan aan zijn instinct niet weerstaan

Ngulube a kú Mukiiya báákitʃííne'ʃi :

Een wild zwijn te Mukiiya is niet in staat

Taakúmóné ébale taakúkílá

om een veld te zien en aan de gewassen voorbij te gaan.

Mutengwa.

IX. Schalmei-deuntjes Milengye

44. Dit soort fiuit bestaat uit een variërend aantal bamboestokjes (op zijn hoogst 8, dikwijls slechts 6). Het ene uiteinde is dicht, het andere open en in het midden is een ronde opening die men met de vinger afsluit. Deze fiuitjes zijn naast elkaar gebonden op een rij.

Vúáyi túdile míʒambala itúákaʒá (2 maal)

Komt laten we ons verheugen over de Mayenga die we gaan dansen

Na Bányokó.

Máʒa ! Kabengyélé tuekamóná tuekadíá

Dansen ! Als we Kabengyele zien gaan we hem opeten.

Yóo !

Yoo !

45. Achter het nieuwe lopen we aan !

Vúáyi túlóndé nkinga ia báaba Múmpé

Komt laten we achter de fiets van vader de Pater aanlopen

ia báaba Múmpé íbáákátuélé Búlaayi

De fiets van vader de Pater gaat immers uitkomen in Europa.

áa !

Penga penga penga penga penga penga

(Klanknabootsing van de fluitjes).

46. Om goed te dansen moet een eerst op gang komen. Als men het gevoel krijgt dat men een slap lijf heeft zonder knoken, dan is men feitelijk pas goed op dreef.

Mázá kamboté tuekamóná tuekadíá

Dansen ! Als we ons voelen als een lijf zonder knoken zullen we eten

Baaná bee mú Kabangyé nsenga íáména meenú

Broers te Kabangye de aarde schiet haar tanden uit.

Káʃíá bútóókyélé ntui múkúmé kamboté

Sedert het licht is ben ik nog niet goed opdreef gekomen (heb ik nog niet het gevoel of ik geen knoken heb)

Mázá kamboté kábáákátuélé Búlaayi áa !

Dansen ! De slappe danser gaat nog in Europa komen gehuppeld.

Ngyevu i Luulu.

X. Buipańbá : Tweeling-dansliederen

Zoals op vele plaatsen in Kongo zijn er bij de BaaMilembwe vele geplogenheden die betrekking hebben op de tweelingen : **mapasá.** Vader en moeder van de tweeling noemt men **Pańbá**, de toestand zelf **buipańbá**. Het is hier de gelegenheid niet om op de details in te gaan. We geven slechts wat rechtstreeks betrekking heeft op de liederen. Na de geboorte van *Mukonkole*, de eerstgeborene, en *Ngooyi*, de jongste, bekleedt de vader zich met een raffia-weefsel en smeert witte aarde rond de ogen en op het gezicht. Al dansend trekt hij door het dorp en roept : *Pamboo* ! *Pamboo* ! Na een week gaat ook de vrouw op tournée, in de ene hand twee belletjes en in de andere een mand om eten in te zamelen voor haar kinderen. De lieden geven haar twee maniokwortels of maïskolven. Dit dansend en zingend rondgaan noemt men *kupaula*.

47. ʃia pánú ta mmulánda

Die hier woont is geen arme drommel

Mulanda áákúná ekonde

Zou een arme bananen planten?

A Mukóǹkolé na 'Ngóoyi a búanga

O Mukonkole en Ngooyi van de fetisj

Yée yée áá ee pańbá eeyóo eeyóo !
Kábídíkábídí áa pambá eeyóo eeyóo !

Kibandila.

48. Panu pá kibundí tapee ntámbá
Hier op het erf woont er geen pocher
Pá kútúá ntamba tambákánanga
Met opgeheven borst stapt hij fier op en neer (?)
Yée yée áá ee pańbá eeyóo
Kábídíkábídí áa pambá
twee-twee van de vader van de tweeling
ka kála muaná aa baabá
Van oudsher kind van moeder (?)

Mbendele.

49. Pańbá Kátába mmukílé pánú
Tweelingvader Kataba is hier voorbij gekomen
mmukílékílé mu luendu
voorbij voorbij gekomen op zijn tocht
A Mukóṅkolé a ʼNgóoyiʼbe
Och Mukonkole, och Ngooyi toch !
Mmukílékílé mu luendu
voorbij voorbij gekomen op zijn bedeltocht.
A ʼNgóoyi ʃiádimanga
Het is Ngooyi die niet pleegt te werken
Pańbá Kátába mmukílé pánú
Tweelingvader Kataba is hier voorbij gekomen
Mmukílékílé mu luendu
voorbij voorbij gekomen op zijn bedeltocht
Yée yée áá ee pańbá eeyóo !
Kábídíkábídí áa pambá eeyóó eeyóo !
twee-twee van de vader van de tweeling !

Kibandila.

50. Mombeléeyi ! Kaamitenga ázé, Kaamitenga (2 maal)
Mombeleeyi zoon van Mitenga, dans, zoon van Mitenga

Éleelé ééyoo KaaMitenga ázé, kaaMitenga ! (2 maal)
Hoera ! zoon van Mitenga dans toch, zoon van Mitenga
Yée yée áa ee pańbá eeyóo !
Kábídíkábídí áa pambá
twee-twee van de vader van de tweeling
ka kála muaná aa baabá
van oudsher kind van moeder (?)

Overgenomen van de Beelande, Ba Luulu uit Kabooya.

DESCRIPTION DÉTAILLÉE D'UN MARIAGE DE MONTAGNARD MUHUTU DE LA RÉGION DE BYUMBA (RWANDA)

par le Rév. Père M. PAUWELS
des Pères Blancs, missionnaires d'Afrique

Préliminaire

La dot est le terme habituellement employé pour traduire le mot indigène *inkwano* ; elle est donnée par le jeune homme et sa famille et varie selon les régions ; dans les environs de Byumba [1], les Bakiga (montagnards Bahutu) donnent généralement :

a) 4 houes pendant le temps des fiançailles ;

b) une vache + 2 chèvres + 2 autres houes ; le don d'une vache est parfois remplacé par celui de 8 chèvres.

Le douaire. Par ce vocable nous entendons tout ce qui est rendu ou donné, d'une manière ou d'une autre, par la famille de la jeune fille, à savoir :

a) une génisse, qui est le deuxième ou le troisième veau femelle que vèlera la vache donnée en dot ; c'est l'*indongoranyo* [1] ;

b) l'habillement de la jeune fille le jour de ses noces ; cet habillement comprend, non seulement ses habits en peaux (2 peaux de chèvres), mais aussi des colliers de perles, des bracelets et des anneaux comme les femmes en portent aux chevilles. La valeur de cet habillement est estimée à 5, 6 et parfois même à 7 chèvres ; or, 8 chèvres ont la valeur d'une vache ; c'est l'*ibyambarwa* [2] ;

c) le trousseau de la jeune mariée, qui consiste en une peau de rechange, une provision de beurre, du parfum etc., et aussi des ustensiles de ménage : cruches, paniers, nattes, etc. ; c'est l'*ibilongoranya* [2] ;

---

[1] Poste administratif situé au Nord du Rwanda et bâti à plus de 2.200 m. d'altitude.

[2] Pour l'explication de ces termes, voir la première partie de cette étude : *Le mariage chez les Montagnards Bahutu*. Kongo-Overzee XIX (1953, 4, p. 317-342).

d) à l'occasion de la cérémonie du *guca mw'ilembo*, qui est la première visite que la jeune mariée fait à ses parents, elle reçoit de son père 2 houes (parfois une houe et un mouton).

Conclusion : Le douaire équivaut à peu près la dot et parfois même la dépasse.

CHAPITRE I

LES FIANÇAILLES

La demande en mariage. Lorsqu'un père, d'accord avec son fils, a en vue une jeune fille, il commence par consulter le devin pour savoir, entre autres choses, s'il y a des chances qu'elle ait des enfants, surtout des garçons [1] ; pour connaître également le *muzimu* (le mâne), ancêtre de la famille, en l'honneur duquel son fils épousera cette jeune fille. Au Rwanda, tout homme qui se marie fonde un foyer sous la tutelle d'un *muzimu*, qui sera habituellement celui du grand-père [2].

Il demande aussi aux sorts, si un tel, membre de la famille, peut être désigné comme *mulanga*. Dans les pages suivantes, bien souvent nous ferons mention de ce personnage, qui a pour rôle d'être le témoin de tout ce qui sera dit et fait au cours des fiançailles, des cérémonies du mariage et de celles qui suivront les noces [3] ; il est le mandataire du père du fiancé.

Ces précautions une fois prises, on procède à la demande en mariage [4]. C'est le *gusaba umugeni*, demander une fiancée. Cette demande se fait par le père du jeune homme ou, s'il est mort,

---

[1] Les filles mariées quittent le toit paternel... et les mânes des ancêtres qui y ont leurs édicules. Les garçons, eux, restent habiter la propriété familiale où ils perpétuent le clan et le culte des ancêtres. Seuls les garçons héritent (voir notre étude parue dans Zaïre : *L'héritage au Rukiga*, oct. 1950).

[2] Nous en parlons au long dans notre étude, *Le culte des Bazimu*, qui sera publiée par Anthropos.

[3] Au Ndorwa, qui comprend deux provinces situées au Nord du Rwanda dans le territoire de Byumba, on donne au *mulanga* le nom de *mulilima*.

[4] Cette demande en mariage ne se fait pas à l'improviste. La famille intéressée est prévenue, et même les voisins n'ignorent pas l'événement qui se prépare. Quant à la jeune fille, elle connaît parfaitement bien celui qui viendra solliciter sa main.

par un oncle paternel. A cet effet le quémandeur prend avec lui une cruche de bière [1] et une houe dénommée pour la circonstance *isuka lyo gufata ilembo*, littéralement la houe [2] qui prend l'entrée de la cour qui se trouve devant toute case indigène et qui sera comme le premier lien qui va unir les deux familles. Il a aussitôt fait de comprendre s'il a chance, ou non, de réussir. Les bienséances, en effet, exigent qu'on lui adresse des paroles de bienvenue, qu'on lui présente un siège ou une natte convenable pour s'y asseoir. L'acceptation de la houe est le gage de l'accord intervenu.

Pendant que s'engagent les pourparlers, on boit la bière qui a été apportée. Dans certaines régions, cette houe est déposée sur les genoux de la jeune fille. Si elle l'y garde un instant, c'est signe qu'elle accepte le jeune homme ; si, au contraire, elle la dépose à côté d'elle, c'est qu'elle ne le veut pas.

Peu après cette première démarche, bien entendu si elle a été couronnée de succès, le père du jeune homme accompagné du *mulanga*, s'en retourne chez le futur beau-père apportant avec lui une deuxième houe et deux cruches de bière, dont l'une est une belle cruche appelée *ikibindi cy'isabiro*, le cruche de la demande en mariage. Elle est soigneusement rémisée jusqu'au jour du *gutwikurura*, cérémonie qui a lieu environ deux mois après les noces. Cette deuxième houe (*isuka*) est désignée sous le nom de *isuka yo kumanura indi*, la houe qui entraînera la donation d'une autre, c'est-à-dire d'une troisième.

Il est à remarquer que la fiancée ne peut boire de ces deux bières sous peine de rompre les fiançailles.

Pendant cette entrevue on s'entend sur le montant de la dot... ce qui ne va pas sans discussions, parce que certains parents se montrent, actuellement du moins, assez rapaces.

Rentré chez lui, le père du fiancé, aidé de son fils, se met en devoir de rassembler tout ce qui constituera cette dot, à savoir : une vache (ou 8 chèvres), + 2 chèvres + 2 autres houes. Comme

---

[1] Cette bière doit être dans certaines régions de la bière de sorgho. Le sorgho est en effet considéré comme plante „supérieure", *imbuto nkuru*. Parmi ces plantes „supérieures" se rangent également l'éleusine, la courge, la citrouille et le taro.

[2] Les Banyarwanda cultivent avec une houe (*isuka*), qui sert également comme base d'échange.

bien on pense, cela ne se fait pas en un jour, et il se passe parfois un an et plus entre la promesse en mariage et le jour des noces. Nous ne parlerons ici que des visites officielles, car il y en a bien d'autres, qui chacune sont appuyées par une ou deux cruches de bière... de quoi entretenir les bonnes relations. Pour célébrer le mariage on attend habituellement au Rukiga la récolte du sorgho qui est nécessaire pour la fabrication des bières.

Lorsque la dot, et tout ce qu'elle comporte, a été trouvée, le père du fiancé envoit le *mulanga* pour en informer le futur beau-père et lui demander de bien vouloir fixer le jour où on pourra lui apporter tout cela. Il lui fait remettre à cette occasion deux nouvelles cruches de bière.

Quelques jours plus tard ce dernier en envoie deux à son tour pour dire qu'ils peuvent venir à telle date. A ces deux bières, on donne le nom d'*inzoga zo gutumira abakwe* [1], les bières pour convoquer les invités, car la donation de la dot se fait avec un certain éclat.

Le père du jeune homme, de son côté, choisit 8 *basangwa* (invités), tous parents plus ou moins rapprochés, et ensemble avec le *mulanga*, ils se rendent au *rugo* (habitation) de la fiancée en poussant devant eux la vache et les deux chèvres. Une jeune fille marche en tête du cortège. Arrivés en vue de la hutte qu'habitent les parents de la fiancée, elle pousse un cri de joie et de triomphe (*avuz'impundu*). Ils sont aussitôt introduits et on leur présente de la bière. Ils y passent la nuit à manger, mais surtout à boire et à bavarder.

Si le beau-père est satisfait de la dot, on s'entend sur la date approximative du mariage qui se fera de préférence au moment de la récolte du sorgho, parce que pour célébrer dignement les noces, il faut beaucoup de bière [2].

Quelques temps après, le *mulanga*, accompagné ou non du père du fiancé, apporte deux nouvelles cruches de bière appelées *izo gutebutsa*, celles pour hâter le mariage. A cette visite on fixe le jour précis des noces.

---

[1] *Abakwe* : ceux qui accompagneront la fiancée le jour de ses noces.

[2] Il s'agit de bière de sorgho pour la bonne raison qu'en haute altitude (2.000 m.) le bananier ne pousse pas ; on n'en trouve que çà et là dans quelques bas-fonds.

Cependant, huit jours environs avant la date fixée, le *mulanga* arrive une dernière fois avec deux bières, *inzoga zo kwalikisha* [1], pour demander si cette date est maintenue. Si oui, les deux familles se mettent aussitôt en branle pour faire les derniers préparatifs : choix des invités, fabrication de bières etc.

A partir de ce moment la fiancée ne pourra plus s'éloigner de la maison paternelle, pas même pour descendre puiser de l'eau à la source ou à la rivière, ni pour aller travailler aux cultures. Enfreindre cette défense serait s'exposer à ne pas avoir d'enfants [2].

CHAPITRE II

LES NOCES

1. Les préparatifs immédiats des noces

Chacune des deux familles cherchent des invités, 8 hommes ou jeunes gens de la parenté et un certain nombre de jeunes filles (*abaherekeza*) qui accompagneront (*guherekeza*) la fiancée et chanteront. Toutes les cérémonies de mariage sont en effet agrémentées de chants, dont le sens moral est parfaitement honnête ; il y est question de mettre la jeune fille en garde contre le divorce, de lui faire des recommandations concernant les soins et les attentions dont elle devra entourer son mari, de lui souhaiter beaucoup de bonheur et une heureuse fécondité, enfin, de la consoler du chagrin que lui cause la séparation d'avec ses parents, ses amies et les lieux qui l'ont vue naître et grandir.

Les parents de la jeune fille font également le choix d'une femme, une tante paternelle (*nyirasenge*), qui aura pour rôle de la chaperonner, et d'un frère, ou d'un oncle paternel, qui prendra la

---

[1] *Kwalikisha* signifie faire bouillir l'eau pour préparer la pâte de sorgho (*umutsime*) ; en d'autres termes, pour avertir qu'il est temps de préparer le repas qui sera servi aux invités.

[2] Avoir des enfants, et en avoir le plus possible, est le rêve de toutes les femmes du Rwanda. Ne pas en avoir est un opprobre, qui bien souvent occasionne des disputes dans les ménages et parfois leur rupture. Comme nous l'avons dit, avoir au moins un garçon est une affaire capitale pour le Munyarwanda.

tête du cortège nuptial et représentera le père, car ni lui ni sa femme ne pourront accompagner leur fille le jour des noces. Ils n'iront la voir chez elle que plus tard [1]. Ce dernier personnage porte le nom de *mukwe mukuru*. Pour les parents de la fiancée il est en quelque sorte ce qu'est le *mulanga* pour ceux du fiancé. L'un et l'autre doivent veiller aux intérêts des familles qu'ils représentent.

Sans plus tarder les deux familles se mettent en devoir de préparer les victuailles et la boisson pour le jour des noces.

Inutile d'ajouter que dès la veille on fait la toilette de la jeune fille. Elle est revêtue de deux peaux de chèvres, l'une fixée autour des reins, lui retombe jusqu'à mis-jambes, l'autre suspendue à l'épaule droite, passe sous le bras gauche et lui couvre une moitié de la poitrine. Elle porte au cou plusieurs colliers de perles de couleurs, et des bracelets en fil de cuivre ou de fer ornent ses poignets et ses chevilles. Elle est toute reluissante et parfumée de beurre rance ; même ses habits de peaux en ont été frottés ; on lui a soigneusement arrangé ses houppes de cheveux et des gouttelettes de beurre fondu y scintillent comme des diamants.

2. La veille des noces, les réjouissances commencent chez les parents de la fiancée

Aux premières heures du jour, le père du fiancé envoie aux parents de la fiancée deux cruches de bières, *izo kulongora*, celles pour marier. L'une des cruches est ornée de l'*umwishwa*, plante rampante de la famille des cucurbitacées (momordicus) et est pour cette raison désignée sous le nom d'*inzoga y'umwishwa*. Parfois on se contente de l'enduire de beurre. Cette dernière bière est remisée, car elle ne sera bue par les parents de la fiancée que lorsque le *mulanga* sera venu leur annoncer que leur fille a été épousée. L'autre bière est appelée *inzoga y'imperekezo*, c'est-à-dire celle qui accompagne (du verbe *guherekeza*, accompagner : faire un pas de conduite. Tout comme celle dont nous ferons mention un peu plus loin, à savoir l'*inzoga y'urisigiro*, elle ne sera bue par

[1] C'est-à-dire lorsque toutes les cérémonies qui suivent le mariage auront eu lieu.

les invités (*abakwe*) que lorsqu'ils s'en reviendront des noces. Les porteurs de ces deux cruches sont accompagnés d'une fillette, non encore nubile, qui est la sœur ou une parente du fiancé. On l'appelle *umuvuzi w'impundu*, celle qui pousse le cri de triomphe ou de joie. Cette petite fille restera là jusqu'au lendemain, car elle fera partie du cortège nuptial et demeurera ensuite aux côtés de la jeune épouse plusieurs jours durant pour l'habituer à son nouveau genre de vie et lui rendre de petits services.

Arrivée à l'entrée de la cour qui se trouve devant la case des parents de la fiancée, la fillette s'arrête, et tandis que les deux porteurs de bières vont déposer leurs cruches dans la maison, elle pousse un cri de joie avant d'entrer à son tour.

Dans le courant de la journée deux autres cruches sont encore envoyées, ainsi qu'un mouton surnommé *intama y'inshyingikano* [1] ou *intama yo guterekera*, c'est-à-dire un mouton pour honorer les *Bazimu* (mânes). A la fin de cette étude nous dirons la raison d'être de cette brebis (appendice II).

L'une des bières est appelée *iy'umulyango* ou *iy'imihango*, celle de la famille ou des coutumes ; l'autre *iya nyina*, celle de la mère ; elle est, en effet, réservée à la mère pour la dédommager des souffrances qu'elle a enduré lors de la naissance de sa fille et des peines qu'elle s'est donnée pour l'élever. Elle la boira en compagnie de quelques amies.

Dans la soirée arrivent le fiancé, son père, le *mulanga* et leurs invités (*abasangwa*). On leur présente un peu de bière à l'entrée de l'habitation. Ils la boivent à tour de rôle en tirant une gorgée au moyen d'un chalumeau, puis ils entrent ensemble et vont s'asseoir dans la hutte. Par mesure de prudence on a soin de les débarrasser de leurs bâtons et de leurs lances [2], parce que pendant la nuit la bière coulera à flôt, les cruches se succèderont jusqu'au matin, et il est donc sage de prévenir les rixes toujours possible en pareil cas.

Pendant ce temps la fiancée reste cachée dans l'alcôve ou se trouve le lit de ses parents. Sa tante paternelle (*nyirasenge*) et

---

[1] *Inshyingikano* signifie ce qui est confié au bon soin de quelqu'un.

[2] Au Rwanda, il n'est pas un homme qui n'ait sa lance ; les femmes, les jeunes filles et les enfants ont un bâton.

des amies lui tiennent compagnie. Enfin, le matin venu, qui est celui du grand jour des noces, son futur beau-père s'en retourne chez lui suivi de tous ses invités pour y attendre le cortège nuptial qui n'arrivera qu'à la tombée de la nuit.

3. Le grand jour des noces

a) Ce qui passe avant le départ du cortège nuptial

Dans la journée arrive une dernière bière appelée *inzoga y'urusigiro*, celle qui reste à donner, ou encore *iyo guhagurutse umugeni*, celle pour faire lever la fiancée. Comme nous l'avons déjà dit, elle ne sera bue que le lendemain lorsque les invités (*abakwe*) s'en reviendront des noces.

On salue le porteur de cette cruche et sans rien lui dire on le fait asseoir sur une natte étendue par terre à l'entrée de l'habitation, car il fera partie du cortège nuptial qui est prêt pour le départ.

La jeune fille, revêtue de tous ses atours et le corps reluisant de beurre, sort de la hutte paternelle. Sa mère, ou sa tante paternelle (*nyirasenge*), la conduit, suivie du mouton *yo guterekera* dont nous avons déjà fait mention, devant les édicules dédiés aux mânes familiaux. Ces édicules, qui ont l'aspect de huttes miniatures, sont construits dans l'enclos qui, par derrière, entoure la case.

Cette démarche est inspirée par la crainte des *Bazimu*. Sans doute les mânes de ceux qui sont morts en bons termes avec leur famille ne sont pas malfaisants, mais encore faut-il leur témoigner des égards, c'est-à-dire ne pas les oublier, ne pas les négliger, sinon ils se rappellent au souvenir des vivants en les frappant de toute sorte de maux. Omettre cette visite d'adieux serait exposer la fiancée à leur courroux... ils pourraient la poursuivre jusque dans sa nouvelle demeure.

Pour honorer le grand *Lyangombe*, roi des *Imandwa* et des *Bazimu* [1], la mère, ou la tante, pousse alors une espèce de

[1] *Lyangombe* et ses *Imandwa* sont des personnages qui, selon la légende, auraient vécu autrefois au Rwanda. Ils y sont honorés d'un culte spécial

rugissement : „hou-hou-hou", qui est son cri distinctif [1].

Puis son père l'asperge d'eau lustrale (terre blanche, caolin, délayée dans de l'eau) au moyen d'un faisceau de branches et de plantes aux propriétés magiques. Cela se dit *kumukubita ibyuhagiro*, c'est-à-dire la frapper avec ce qui lave (purifie). Et, en effet, on entend la purifier de cette façon des souillures qu'elle aurait pu contracter par la transgression, même involontaire, de l'un ou l'autre tabou (*umuziro*), transgression qui entraîne des sanctions (*amahano*) : maladies, stérilité, etc.

Ces précautions prises, on l'amène à la porte de l'habitation (*ilembo*), où on lui fait briser un petit bout des bois de l'entrée [2]. De là, on la conduit vers son père qui est assis dans le vestibule de sa case. Elle lui remet ce bout de branche ; celui-ci le passe à sa femme, qui aussitôt va le cacher sous l'oreiller [3] de son lit.

Ceci fait, elle s'assied successivement sur les genoux de son père, puis sur ceux de sa mère. A cette coutume on donne le nom de *iby'ibibero*, ce qui a rapport aux genoux ou plus exactement aux cuisses. C'est l'adieu de la jeune fille à ses parents et comme un dernier souvenir, dit-on, du temps ou enfant ils la prenaient ainsi pour la dorloter.

Son père lui fait alors les quelques recommandations que voici : „Mon enfant, dès ce jour ton beau-père sera ton père, et ta belle-mère ta mère. Désormais, tu devras t'aider toi-même ; sois sage et intelligente ; ne sois pas une coureuse ; surtout quand tu seras mère, tu n'iras pas étendre ta peau de mouton dans la maison des voisins" [4]. Ce qui revient à dire „tu resteras chez toi, tu t'atta-

---

le *kubandwa* (voir notre étude sur le culte des Bazimu qui sera publiée par Anthropos).

[1] On honore *Lyangombe*, et ceux qui partagent les honneurs de son culte, en portant leurs insignes, en poussant le cri propre à chacun d'eux, etc.

[2] Cette entrée est une ouverture dans l'enceinte qui entoure la cour qui se trouve devant toute hutte indigène. Cette entrée a nom *ilembo*.

[3] Ce petit bout de bois restera là sous l'oreiller jusqu'au jour où la jeune femme aura son premier bébé. Alors on en introduira un petit morceau, ainsi qu'un bout du cordon ombelical, dans l'*inkondo* (goulot de courge) qu'on suspendra au cou du nouveau-né afin qu'il devienne un bel et gros enfant.

[4] C'est dans une peau de mouton que les mamans portent l'enfant sur le dos. Quand elles le déposent par terre, elles le couchent sur cette peau étendue sur le sol.

cheras à ton foyer, tu ne perdras pas ton temps à courir pour bavarder dans tes environs".

Sa mère ensuite, lui tient à peu près le même langage.

On la reconduit à l'entrée du *rugo* et là on lui fait fouler du pied l'*ingasire* (la pierre à moudre le grain) et l'*umwoko* (la spatule en bois dont les femmes se servent pour tourner la pâte dans la marmite).

Cette pratique, qui se dit *kumwokora*, a pour but de la préserver de l'envoûtement, de l'ensorcellement... et d'empêcher son mari de la chasser ou de la maltraiter.

Cette spatule, en effet, est tabou pour les maris. Ils ne peuvent même pas l'enjamber et s'ils s'en servent pour frapper leur femme, elle la vengera.

L'*ingasire*, lui, est un talisman ; on le désigne sous le nom de *ikinani*, obstacle. Il est censé faire obstacle aux envoûteurs, aux ensorceleurs, et aux empoisonneurs.

Pour la même raison elle porte au cou, ou caché dans sa ceinture, l'*indibu*, qui est le fruit du bananier sauvage (*umulibulibu*). Il est noir, dur et gros comme une noisette [1].

Enfin, on se dispose à quitter l'habitation paternelle.

On aide la fiancée à s'asseoir à califourchon sur les épaules de son frère. S'il est trop jeune, c'est un parent qui la porte, mais le petit frère n'en doit pas moins se courber pour faire mine de la prendre.

Alors le cortège nuptial s'ébranle.

---

[1] Plusieurs jours avant le mariage on donne à avaler à la fiancée un *indibu* qui est ensuite recueilli dans ses selles. On l'enroule dans un bout d'écorce de bananier ou de ficus et on le lui fait porter.

Chez les Bakiga des environs de Byumba, elle le tient parfois en bouche.

Les Batutsi l'enveloppent souvent d'une broderie de perles fines et de couleurs. L'*indibu* est un préservatif contre l'envoûtement, l'ensorcellement. La jeune épouse une fois enceinte, cet *indibu* prend le nom de *giheko* (porter, *guheka*). Il aura alors la propriété d'aider la mère à porter heureusement l'enfant dans son sein, y facilitera sa croissance et ensuite l'enfantement.

Chez les Bahororo du Ndorwa, région qui comprend deux provinces au Nord du Rwanda, l'*indibu* est remplacé par une tige d'*umutanga*, dont la fiancée s'entoure les reins au moment de quitter le logis paternel. L'*umutanga* est une cucurbitacée. On entend dire fréquemment : *Umutanga utanga abalozi n'abanzi*, l'*umutanga* prévient les envoûteurs et les gens hostiles.

b) Le cortège nuptiale en route

La fiancée assise à califourchon sur les épaules de son frère ou d'un parent a la tête et le haut du corps recouverts d'une peau de vache tannée (*inkanda*) ou d'une peau de chèvre, actuellement d'une étoffe ou simplement d'un parapluie, et cela pour échapper aux regards indiscrets des passants et ne pas être repérée par quelques *Bazimu* malfaisants. Elle craint d'être dévisagée. Cette crainte est un élément du rituel (*gutinya*, crainte des fiancées) ; elle interdit à la fiancée, à l'homme qui la porte, à la fillette qui la précède, de regarder en arrière, car ils pourraient être reconnus et poursuivis par des mânes hostiles. La coutume veut également qu'elle pleure tout le long du chemin, mais si l'on traverse un ruisseau, ses larmes doivent târir aussitôt.

La petite fille, *umuvuzi w'impundu*, tient dans la main au moyen d'un filet de cordes [1] un *igisabo*, qui est la grande calebasse dont les femmes font usage pour baratter le beurre. Son orifice est bouché avec une petite calebasse (*agacuma*) renversée, qui doit être neuve et non felée (*agacuma k'isugi kandi katamenetse*).

Accompagnent aussi quelques jeunes filles, parentes ou amies ; ce sont les *abaherekeza*.

Parmi les huit *bakwe* (frères et parents), il y a le *mukwe mukuru* qui, comme représentant du père de la jeune fille, prend la tête du cortège ; à un autre la mère a confié un grand panier (*igiseke*) surmonté d'un couvercle (*umutemere*) ; ce panier renferme les petites affaires personnelles de la fiancée : une peau (habit) de rechange, un petit vase en terre cuite (*ishwende*) rempli de beurre [2], du parfum (bois odoriférant, *umubavu*), des colliers de perles (*inigi*), des bracelets (*ibitare*), sa pipe (*inkono y'itabi*) et quelques feuilles de tabac.

Nyirasenge, la tante paternelle, fait évidemment partie de la suite, puisqu'elle a pour rôle de chaperonner sa nièce. Elle tient sur la poitrine un couvercle de panier, qui ne peut être orné de

---

[1] Ces grandes calebasses à baratter sont suspendues à la paroi de la hutte d'habitation au moyen de ce filet (*injishi*).

[2] Au Rwanda, on a l'habitude de s'enduire le corps de beurre, surtout les pieds, afin d'empêcher la peau de se fendiller et les chiques d'y pénétrer.

dessins et qui contient l'*ingasire*, la pierre plus ou moins arrondie qui sert à moudre le grain sur la meule (*urusyo*, grosse pierre). Comme nous l'avons dit, cet *ingasire* est surnommé *ikinani*, obstacle, parce qu'il est censé faire obstacle aux envoûteurs, ensorceleurs et noueurs d'aiguillettes, qui pourraient jeter un mauvais sort sur la fiancée.

De temps à autre, en cours de route, celle-ci est obligée de mettre pieds à terre. Sa monture n'en peut plus car elle est lourde [1] et le chemin est parfois long. Toute la troupe s'assied sur l'herbe qui borde le sentier. On bavarde un moment, on tire une gorgée de bière au moyen d'un chalumeau qui passe de bouche en bouche ; puis de nouveau la fiancée est hissée sur les épaules d'un parent. Mais, avant de quitter les lieux, la tante paternelle s'empresse d'arracher les touffes d'herbes sur lesquelles la jeune fille a été déposée ; elle les glisse prestement dans le couvercle qu'elle a emporté. Pourquoi ? Mais parce que si quelque mal-intentionné s'emparait de cette herbe pour en tresser un coussinet (*ingata*), et s'en allait le suspendre dans la case de la jeune épouse, elle resterait stérile aussi longtemps que ce petit coussinet demeurerait noué. Il en sera de même plus tard de ses cheveux ; nous en reparlerons.

Aussitôt arrivée chez les beaux-parents, *Nyirasenge* remettra ce couvercle à la belle-mère. Celle-ci ira le déposer sur l'oreiller de son lit. Le lendemain *Nyirasenge* l'apportera à la mère de la fiancée, qui aura grand soin de faire disparaître ces touffes d'herbes en les cachant dans les herbes de sa couche. L'*ingasire* lui est également rendu ; elle s'empressera de s'en servir pour moudre le sorgho avec lequel elle fera de la bière (*umusururu*), qu'elle enverra à sa fille mariée.

c) La fête des noces dans le rugo(habitation) des parents du fiancé

C'est à la nuit tombante que le cortège nuptial arrive chez les beaux-parents. Dans la cour, qui se trouve devant leur hutte,

---

[1] Nos montagnardes sont fortes. Elles cultivent et mangent beaucoup plus que les jeunes filles des régions plus basses du Rwanda. D'autre part au Rukiga la dot étant plus élévée, elles sont mariées plus âgées ; il faut en effet un certain temps aux jeunes gens pour se la procurer.

on a allumé un feu et quelqu'un se tient aux aguets devant l'entrée pour avertir de l'arrivée de la fiancée ; d'ailleurs un messager est envoyé pour annoncer l'approche du cortège.

Les parents de l'époux, revêtus des insignes de *Lyangombe* et de son fils *Binego* [1], vont au devant de leur bru et l'aspergent d'eau lustrale.

Lorsqu'elle atteint l'entrée de la cour on l'étend sur une natte devant l'édicule qui y a été construit pour la circonstance en l'honneur du *muzimu* dont elle va devenir l'épouse mystique. Ce *muzimu* est habituellement celui du grand-père. Il faut savoir qu'au Rwanda tout homme qui prend femme est censé le faire pour donner une épouse à un *muzimu* de sa famille, celui que le devin a désigné. La hutte de cette femme sera désormais l'édicule de ce *muzimu* et c'est dans celle-ci, à côté du foyer, qu'on fera désormais les offrandes qui lui sont destinées.

Ses compagnes font aussitôt cercle autour d'elle et se mettent à chanter en frappant des mains (*bater'umudiho*). Les hommes dansent en agitant leurs boucliers et leurs lances (*baking'ingabo*).

On présente alors aux nouveaux-venus une calebasse de bière. Tous en tirent une gorgée, mais ils la rejettent aussitôt en disant : *ni mbi*, elle est mauvaise ; c'est pourquoi cette bière est désignée sous le nom de *inzoga yo kwiyunyuguza*, c'est-à-dire la bière pour se rincer la bouche. Cette pratique aurait pour raison d'être de se débarrasser des mauvais sorts et des esprits (*abazimu*, esprits des défunts) malfaisants rencontrés en chemin... „afin, disent-ils, qu'ils n'entrent pas avec eux dans cette habitation".

Survient alors le fiancé qui s'adressant au *muzimu*, lui dit : „Réjouis-toi, voici la femme que j'ai cherchée pour toi." Puis, s'approchant de sa fiancée, il lui présente successivement

un arc en disant : „Prends cet arc, il te dérobera des vaches." *Akira umuheto uzakunyagira inka* [2] ;

une baratte : „Prends cette calebasse, tu t'en serviras pour faire le beurre." *Akira igisabo, uzagicunda* ;

une pierre à moudre : „Prends l'*ingasire*, tu t'en serviras pour

---

[1] Comme déjà nous l'avons dit, *Lyangombe* et tous les personnages qui partagent avec lui son culte, ont des insignes distinctifs (voir notre étude : *Le culte des Bazimu* qui sera publiée par Anthropos.

[2] Pour les Banyarwanda posséder des vaches est le comble du bonheur.

moudre le grain de sorgho et en faire la bière que j'offrirai à la Cour." (C'est-à-dire au chef qui détient du roi son commandement). *Akira ingasire, uzansire inzoga y'ibgami.*

Cette petite cérémonie est appelée *gusanganira umugeni*, aller au devant de la fiancée ; elle a pour raison d'être de signifier à la jeune femme deux de ses principaux travaux de ménagère : moudre le grain et baratter le beurre. Avoir soin du lait, nettoyer les jarres et la courge à baratter sont en effet des occupations de femmes, emplois nobles et enviés, car ils supposent la possession de bêtes à cornes, grande richesse du pays.

Le symbolisme figuré par le toucher de l'arc est plus difficile à expliquer ; peut-être s'agit-il tout simplement d'enlever l'interdiction qu'il y a pour la jeune mariée de toucher à cet objet qui appartient à son mari, afin que, dans un cas pressant, il puisse faire appel à elle pour le lui apporter [1].

Cette cérémonie achevée on montre aux personnes du cortège un mouton ou une houe en disant : *Mwende iby ikilembo*, prenez le cadeau de l'entrée ; invitation polie à entrer dans le *rugo*, mais on ne leur donnera rien du tout.

Tous entrent donc dans la cour [2] ; la fiancée marche en tête entourée de ses compagnes et de sa tante ; elle a toujours le visage caché sous une natte ou une peau de vache tannée, parfois une peau de chèvre. On l'assied un instant sur les genoux de son beau-père installé dans le vestibule de sa case [3] ; il lui souhaite la bienvenue en ces termes : „Mon enfant, je te reçois, je deviens ton père ; sois pour moi une fille. Je te donne une vache." En réalité, elle ne recevra qu'une bagatelle, un bracelet, un collier de perles. Elle s'assied ensuite sur les genoux de sa belle-mère, qui lui répète la même chose et lui fait, elle aussi, un menu cadeau. Après quoi, sa tante et ses compagnes l'entraînent dans l'alcôve *mu mbere*,

---

[1] Dans les ménages, certains objets sont tabous pour la femme, par exemple l'arc, la serpette, la hâche ; d'autres le sont pour le mari, ainsi, la spatule qui sert à tourner la pâte dans la marmite, la peau de mouton dans laquelle l'épouse porte son bébé sur le dos.

[2] Toute hutte indigène est précédée d'une cour dont l'entrée s'appelle *ilembo*.

[3] Il serait avantageux de lire la description que j'ai faite de l'habitation indigène dans la Revue *Kongo-Overzee*, XIX, I (1953), p. 20-62.

qui se trouve au fond de la hutte (dans certaines régions dans l'alcôve du lit des parents). C'est là qu'ensemble elles passeront la nuit [1], pendant que de l'autre côté de la cloison la beuverie des noces commence au milieu de la joie générale. Le beau-père y trône sur un escabeau (*intebe*) au centre des convives, les *basangwa*, ses invités, et les *abakwe* qui ont accompagné la fiancée.

Une première bière est apportée, mais les *abakwe* ne consentent à en boire qu'après la promesse qu'on leur fait d'une houe ou d'une brebis ; simple formalité. Jusqu'au matin les cruches de bière fermentée se succèdent. Les chants, les cris, les danses s'entremêlent autour des cruches qui se vident. Cependant les convenances sont bien gardées ; les femmes se tiennent d'un côté et les hommes de l'autre. Si la case n'est pas assez spacieuse, l'élément féminin se rassemble dans une hutte voisine.

Mu museso, c'est-à-dire de très bon matin, a lieu une cérémonie qu'on ne peut passer sous silence, parce qu'elle scelle le mariage ; son omission en effet serait une cause d'invalidité. Voici en quoi elle consiste. On remet au fiancé une couronne d'*umwishwa* (momordicus faetida) [2] et un petit récipient en bois (*inkongoro*) [3] qui contient un peu de lait mélangé au suc d'une plante connue sous le nom d'*imbazi*, d'où le nom d'*amata y'imbazi* qu'on lui donne, le lait de l'*imbazi* [4]. Le jeune homme en tire une gorgée et suivi de deux témoins il se dirige vers l'alcôve ou se tient sa fiancée. Les jeunes filles qui s'y trouvent s'efforcent de lui en interdire l'accès ; elles font pleuvoir sur lui, insultes, gros mots, voire même des coups. Battu, insulté, il n'a même pas le droit de riposter. Il tâche néanmoins de se frayer un passage jusqu'à sa fiancée. Y étant enfin parvenu, il la couronne lestement et lui lance à la

---

[1] On ne conduira la jeune épouse dans la petite case construite pour le jeune ménage dans le *rugo* même de ses beaux-parents que le soir du lendemain, et ce n'est qu'alors qu'elle sera épousée.

[2] Cette cucurbitacée, qui est censée posséder des vertus préservatives, est utilisée en maintes circonstances.

[3] L'*inkongoro* est un petit pot taillé dans le bois et dont on se sert habituellement comme d'une tasse pour boire le lait. Il ne faut pas le confondre avec l'*icyansi* employé pour traire les vaches.

[4] A défaut de lait, on fait parfois usage d'un peu de bière. J'ai donné le dessin de cette plante dans l'étude sur la divinantion qui sera publié par la Revue Anthropos.

figure sa gorgée de lait en criant : *Murampe impundu, naramulongoye*, donnez-moi le cri de triomphe car je l'ai épousée.

Aussitôt la fillette, *umuvuzi w'impundu*, lance le cri auquel toutes les femmes et jeunes filles présentes s'empressent de répondre. Les échos de la montagne retentissent alors des cris joyeux de toute l'assistance annonçant à tous les vents l'heureux événement.

Quant à la fiancée, elle se met à pleurer et rejette la couronne, mais on la ramasse car elle doit être remise à ses parents. Ses compagnes tâchent, mais en vain, de la consoler de leur mieux. „Cesse donc de pleurer ainsi, de grâce ne pleure plus. Pourquoi tant de chagrin? Console-toi, fille. Ne sais-tu pas que celle qui t'a mise au monde, ta mère, fût jadis fille comme toi?... Ta tante aussi? etc."

Fatigués de l'entendre gémir et se lamenter, les assistants s'en prennent au fiancé cause de toutes ces larmes : „Va donc l'amadouer, vas-y." Il se décide et se présente devant l'alcôve, mais les compagnes de la jeune fille se moquent de lui et le repoussent. Il s'en revient bredouille parmi les convives qui rient de son insuccès. On y pousse un autre qui ne réussit pas mieux, puis un troisième, un quatrième, peine perdue. Enfin, le beau-père se lève en personne. Il promet à sa bru monts et merveilles, un mouton, une chèvre, et même une vache. Elle finit par lui répondre par un beau sourire.

Dès ce moment la jeune fille passe pour être vraiment l'épouse du jeune homme ; aussi on ne lui donnera plus désormais le nom d'*umukobga*, fille, mais celui d'*umwari* qui signifie jeune mariée, littéralement „celle qui est au nid" (*icyari*, nid) [1].

A partir de ce moment elle entre également dans une période de claustration (*kuba mu mwari*, être au nid), dont nous parlerons plus loin, et qui ne prendra fin qu'après la cérémonie du *gusubya amaguru*, c'est-à-dire la visite qu'elle fera à ses parents et qui aura lieu plusieurs mois après son mariage.

Le rite que je viens de décrire, demande une explication. Pourquoi cracher ce lait à la tête d'une fiancée? Tout simplement, paraît-il, pour suivre l'exemple donné par *Lyangombe*, le fondateur de la

[1] Ce n'est que plus tard, après la grande cérémonie du *gutwikurura*, qu'on lui donnera le nom d'*umugore*, femme.

société secrète des *Imandwa*, le *Kubandwa*. Ruiné et désespéré, *Lyangombe* consulta les devins, dont l'un lui fit la réponse suivante : „Va à la rivière qui porte le nom de *Limuja* ; tu y rencontreras quatre puiseuses d'eau ; demande-leur à boire. Quant à celle qui t' offrira de l'eau, suis-la chez elle ; les siens te présenteront des cadeaux et des vivres ; refuse-les jusqu'au moment où elle-même t'en offrira, et quand elle t'apportera du lait, bois-en une gorgée pour la lui rejeter au visage. Elle deviendra ton épouse et mettera au monde un garçon que tu appeleras *Binego*." Tout s'accomplit comme il avait été prédit. Ainsi, cette coutume, certainement très ancienne, aurait été inaugurée par *Lyangombe*, personnage très illustre et très puissant, puisqu'il est considéré dans tout le Rwanda comme le roi des *Imandwa* (esprits supérieurs) et de tous les *Bazimu*.

Mais reprenons notre récit. Le beau-père ayant réussi à calmer sa bru, on envoie un petit garçon et une petite fille puiser de l'eau. Tous deux doivent être nés d'une mère qui n'a jamais perdu d'enfants, *abana b'isugi* ; on les désigne également sous le nom de *ibitsina bibili*, les deux souches [1]. Ces enfants sont accompagnés d'un parent qui doit les surveiller en chemin afin qu'ils ne regardent pas en arrière et qu'ils puisent l'eau bien ensemble avec la petite calebasse (*agacuma*) qu'on leur a remise et qui doit être neuve et en bon état. A l'aller c'est le petit garçon qui la porte ; au retour la fillette.

Entretemps on présente à la jeune épouse, ainsi qu'à son frère et son mari, un pot rempli de lait (*inkongoro*). Ensemble ils en versent le contenu dans la grande calebasse (*igisabo*) apportée par la petite *umuvuzi w'impundu*. Ils la secouent un instant, puis la donnent à une jeune fille, ou à une femme, qui continue de l'agiter [2]. L'accomplissement de ce rite sera pour le jeune ménage une source de bonheur et de prospérité : la fécondité et, en particulier, la possession de beaucoup de bêtes à cornes. Lorsque le

---

[1] Pourquoi ces deux enfants? Afin que la jeune mariée ait beaucoup d'enfants, garçons et filles.

[2] Habituellement c'est à l'élément féminin que revient le travail de baratter le beurre. Assises par terre, les jambes étendues, les femmes et les filles, balancent l'*igisabo* sur leurs genoux en tenant le goulot des deux mains.

beurre est fait, ils reprennent l'*igisabo* et en versent le contenu dans un *icyansi* [1].

Sur ces entrefaites les deux enfants sont rentrés. Celui qui les accompagne avertit de leur arrivée. Aussitôt le jeune marié et son épouse s'étendent l'un près de l'autre, mais entre les deux se glisse le frère de cette dernière ; ce nouveau rite est appelé *guca hagati*, passer au milieu. Les deux petits vident l'eau qu'ils ont apportée dans une moitié de calebasse (*uruho*) [2] qui, elle aussi, doit être neuve et non fêlée, et au moment où on leur dit : *Buhagire*, lavez, purifiez, le petit garçon la déverse sur les trois toujours couchés. Ceux-ci se lèvent précipitamment, puis se recouchent ; le jeune homme promet alors quelque chose à son beau-frère pour qu'il s'en aille ; ce qu'il fait sans marquer d'opposition. Il ne s'agit là que d'un rite, car la jeune femme ne sera épousée que la nuit suivante ; c'est à ce moment qu'on la revêt d'une nouvelle peau de chèvre [3].

Mais déjà le soleil est monté à l'horizon et l'on s'apprête à quitter les lieux. Le *mukwe mukuru* montre au beau-père tout ce que contient le panier qui renferme les petites affaires personnelles de la jeune mariée : colliers de perles, bracelets etc. S'il en est satisfait, il se contente de dire : *Nuko, murakoze*, c'est bien, je vous remercie. S'il ne l'est pas, il fait remarquer qu'il conviendrait de compléter tout cela lors du *gutwikurura*, cérémonie qui aura lieu plusieurs mois après le mariage.

Le *mukwe mukuru*, qui représente le père de la jeune femme, prend alors la parole. Il commence par manifester le plaisir qu'il éprouve en constatant la bonne entente qui règne entre les deux familles [4]. Puis il poursuit : „Le père de la jeune fille m'a chargé de vous dire qu'il confie son enfant à vos bons soins. Par ce mariage nous devenons frères. J'aime à croire qu'elle sera pour vous tous

---

[1] Comme nous l'avons dit, l'*icyansi* sert à traire les vaches ; l'*inkongoro* à boire le lait. Ce dernier est généralement plus petit et son goulot plus étroit.

[2] L'*uruho* est une demie-calebasse qu'on utilise pour boire de l'eau ou comme épuisette.

[3] Cette nouvelle peau lui vient de chez ses parents ; mais si ceux-ci ont jugé la dot insuffisante, ils laisseront au jeune homme d'y pourvoir.

[4] C'est en raison de ce discours qu'on qualifie le *mukwe mukuru* du titre du *umunyamisango*.

un sujet de satisfaction ; qu'elle sera bonne épouse et qu'elle vivra heureuse avec son mari." Il fait ensuite son éloge, insiste sur ses qualités, fait remarquer ses goûts et ses attraits, puis, très habilement, il fait entrevoir ses petits défauts et demande que, si plus tard il devait arriver qu'on dût s'en plaindre, on se garde bien d'ébruiter les reproches qu'on aurait à lui faire. Que, si pour comble de malheur, on dût la renvoyer, on le fasse discrètement pour ne pas jeter le discrédit sur toute la famille. Pour finir, il remercie chaleureusement de la splendide réception.

Toute l'assemblée approuve bruyamment son discours (*bakura ubgatsi*) et pour sa peine il reçoit un mouton ou une houe. On fait le même cadeau à *nyirasenge*, la femme de cérémonie.

Pour clôturer dignement ce jour mémorable, le père du jeune marié, qui est allé s'asseoir dans le vestibule de sa hutte, congédie tous les invités (*gusenda abashyitsi*) en leur présentant une dernière cruche de bière, le viatique (*inzoga y'impamba*). Chacun, à tour de rôle, vient en tirer une gorgée et se retire le cœur en liesse. Il ne restera plus là que la jeune épouse en compagnie de sa petite belle-sœur, *umuvuzi w'impundu*.

Les *abasangwa* font un pas de conduite aux *abakwe*. Tout le monde est gai. La bière, qu'ils ont bu à satiété, y est évidemment pour quelque chose, mais cela ne les empêchera pas de dire à tout venant qu'on les a reçus chichement et que la bière ne valait rien.

Au Rukiga, la tante paternelle, femme de cérémonie, rentre habituellement avec les *abakwe*... en ayant soin d'emporter le couvercle de panier, qui contient la pierre à moudre [1] et les herbes ramassées en chemin.

Le *mukwe mukuru* a sous le bras la peau de chèvre que la jeune épouse a enlevée et dans laquelle il a enveloppé la houe [2] qu'on lui a offerte et la couronne d'*umwishwa* [3].

---

[1] C'est avec cette pierre à moudre que la mère va aussitôt moudre du grain de sorgho pour faire de la bière, qu'elle enverra à sa fille le lendemain (bière, il s'agit plutôt d'une soupe de sorgho plus ou moins épaise appelée *umusururu*)

[2] En principe, il ne peut se défaire de cette houe en faveur d'un étranger, mais il peut s'en servir et quand elle sera usée en faire forger un couteau qui doit, lui aussi, rester dans la famille.

[3] Cette plante d'*umwishwa* remise à la mère est cachée par elle dans les herbes de son lit. Dans certaines régions cette couronne n'est rapportée aux

Un des *abakwe* remporte la grande calebasse à baratter le beurre.

C'est dans cette même journée, et avant que les jeunes époux aient consommé le mariage, que les parents doivent *kwakira umwishwa*, littéralement accepter l'*umwishwa*, c'est-à-dire faire l'acte conjugal au moins incomplet ; sans quoi ils s'exposeraient à être envoûtés et à mourir (*ngo umulozi atabaloga, bagapfa*).

d) Les Abakwe, ayant quitté le rugo des parents du jeune marié, se rendent ensemble chez les parents de la jeune épouse

Chemin faisant, les hommes ramassent des branchettes (*imyugaliro*) et les femmes de l'herbe (*inkori*) [1]. Personne ne peut rester en arrière, ni se séparer du groupe.

Lorsqu'ils sont arrivés au *rugo* des parents de la jeune mariée, *nyirasenge*, si elle n'est pas restée avec sa nièce, y entre la première et remet au père, qui est assis dans le vestibule de sa case, le couvercle de panier ; il le passe à sa femme qui aussitôt va le déposer sur l'oreiller de son lit.

Vient ensuite le frère de la jeune femme, qui remet à son père le bois de chauffage, et tous font de même. Parfois les branchettes sont remises au père et les herbes à la mère. On les jette dans le feu allumé au milieu de la hutte [2].

Le père dit alors à son fils d'apporter les deux bières qu'on avait réservées, et que nous avons mentionnées plus haut, à savoir *inzoga y'urusigiro* et *y'imperekezo*, et il s'assied sur un tabouret au centre de la cour devant sa maison. Sa femme prend place à côté de lui et ensemble ils honorent *Lyangombe* et ses *Imandwa* pour attirer leurs bénédictions sur le nouveau couple. Le père, une lance (*icumu*) en main, joue le rôle de *Mugasa*, gendre de *Lyangombe* ; la mère celui de *Lyangombe* en tenant une spatule (*umwoko*) [3] et en poussant son cri : „hou, hou, hou". Tous viennent

---

parents de la jeune mariée que dans le cas où on leur a forcé la main par le rapt ou par ruse (voir l'article paru dans Zaïre, février 1951, *La fiancée et la jeune mariée*).

[1] Au Rwanda, on se contente parfois d'alimenter le feu avec cette herbe.

[2] C'est au centre de la hutte que se trouve le foyer (*iziko*), où la ménagère prépare les aliments.

[3] C'est avec cette spatule, taillée dans le bois, que les femmes remuent les pâtes dans la marmite ; ces marmites sont toujours des cruches en terre cuite.

se prosterner devant eux en se frappant les mains [1] ; le fils aîné dit à son père : „*Uzamuhe kubyara, tuzaguha intango,* donne-lui d'enfanter, nous t'offrirons une grande cruche de bière", et les autres d'ajouter : „*N'umuhe kubyara, tuzakomera.* Si tu lui donnes le bonheur d'enfanter, nous serons affermis."

Puis, ensemble et bruyamment, on vide les deux cruches. Enfin, on se sépare, à moins que d'autres bières ne soient offertes.

Lorsque tout le monde est parti, la mère se hâte d'entremêler aux herbes de son lit [2] celles que *nyirasenge* lui a apportées dans le couvercle de panier ; puis elle se met à moudre quelques poignées de sorgho avec l'*ingasire,* la pierre à moudre, qui lui a été rendue. Avec la farine ainsi obtenue, elle prépare une bouillie, plus ou moins épaise (*umusururu*) qu'elle enverra à sa fille dès le lendemain, car pendant deux ou trois jours, celle-ci n'acceptera de manger que ce que sa mère lui aura envoyé.

CHAPITRE III

PRATIQUES ET CÉRÉMONIES QUI SUIVENT LES NOCES A DES INTERVALLES PLUS OU MOINS ÉLOIGNÉS

La jeune épouse ne jouit pas dès les premiers jours de son mariage de toutes les prérogatives des femmes mariées. Ces prérogatives ne lui sont accordées que petit à petit par étapes. Ce sont ces différentes étapes que nous allons parcourir.

1. Elle se montre à son entourage

Voyons comment la jeune mariée passe ses premières journées. Tous ceux et celles qui l'avaient conduite chez ses beaux-parents sont partis. Elle reste donc seule en compagnie de la petite *umuvuzi w'impundu,* qui a pour rôle de l'habituer à son nouveau genre de

[1] Au Rwanda, on salue le roi et la reine-mère en se frappant dans les mains.

[2] Le lit indigène est des plus rustiques ; quelques pieux enfoncés dans le sol et reliés au moyen de sticks : par dessus on étale des roseaux ou des joncs, de l'herbes et une natte. Pour prendre son sommeil le dormeur s'enroule dans une autre natte.

vie. Elles sont assises toutes les deux dans l'alcôve, *mu mbere*, qui se trouve au fond de la hutte des parents.

Gênée, elle ne veut se montrer à personne et refuse toute nourriture ; le lendemain elle ne daignera manger que celle envoyée par sa mère.

Le soir venu, sa petite compagne lui dit : „*Tujye mu gisambo.* Allons, sortons un instant" et elle l'entraîne, la tête recouverte d'une natte, ou d'une peau, dans la case qui a été construite pour le jeune ménage dans l'enclos des parents [1].

Son beau-père cependant s'est empressé de l'y précéder pour annoncer au *muzimu* en l'honneur duquel elle va être épousée que sa femme arrive : Réjouis-toi, lui dit-il, car la voici.

Vient alors le fiancé qui fait un petit cadeau à sa sœur, la petite *umuvuzi w'impundu*, afin qu'elle s'en aille ; ce qu'elle fait aussitôt. C'est alors qu'a lieu l'union des jeunes époux qu'en termes imagés les Banyarwanda appellent le *kumara amavuta* (faire disparaître le beurre, dont la nouvelle mariée s'est enduite tout le corps) et qui est précédé, comme le veut la coutume, du *gukirana* [2].

Le lendemain, au petit jour, la petite vient prendre la jeune épouse et la conduit dans la hutte des beaux-parents, où elle passera toute la journée, assise dans l'alcôve du fond. Mais avant qu'elle quitte la case nuptiale se fait l'échange de peaux (habits en peaux de chèvres). Le jeune époux revêt celle de sa femme et celle-ci celle de son mari.

De bon matin, le *mulanga* vient prendre les nouvelles [3] et repart aussitôt pour annoncer aux parents que leur jeune fille a été épousée. Ces derniers lui envoient alors, dans le courant de la journée, par l'intermédiaire de son frère ou de sa tante paternelle des vivres,

---

[1] Il arrive que la case du nouveau ménage soit construite en dehors de l'habitation des parents ; dans ce cas, la jeune femme ne peut s'y rendre par l'*ilembo*, la porte d'entrée de la cour qui se trouve devant leur hutte, mais par une ouverture qui a été spécialement pratiquée dans l'enceinte de cette cour.

[2] *Gukirana*, lutter à bras le corps.

[3] Il demande au jeune homme s'il l'a réellement épousée et si elle était encore vierge. Dans le cas, où elle ne l'était plus, il remet aux parents un manche de houe avec la petite cheville de bois (*igihato*), qui sert à la fixer dans son manche. Ceux-ci comprennent ce dont il s'agit et acceptent de donner la petite amende qu'on leur impose.

à savoir : un peu de lait caillé [1], des haricôts ou des petits pois cuits et aussi de la soupe de sorgho (*umusururu*), dont nous avons déjà fait mention plusieurs fois.

Comme la jeune mariée fait la difficile et refuse tout aliment, son époux lui promet un menu cadeau. Il l'achète selon l'expression indigène (*aramugurira*)... elle finit par manger.

Elle boude ainsi pendant deux ou trois jours, toujours assise au fond de la hutte où elle passe ses journées dans l'inaction la plus complète.

Ce coin de la case est si obscure, qu'on y distingue à peine les traits de quelqu'un. Néanmoins, honteuse elle se cache le visage pour n'être vue de personne.

C'est alors qu'à lieu ce que nos indigènes appellent *iby'ikibono*, du verbe *kubona*, voir, se montrer.

Son mari lui dit : „Mais voyons, viens donc que je te vois." Ce à quoi la petite *umuvuzi w'impundu* répond : „Commence par l'acheter, *mbanza umugurira*, en d'autres mots : „Commence par l'amadouer en lui faisant un cadeau." Il lui donne un bracelet ou un collier de perles ; ce qui la décide à se dévoiler.

Vient ensuite le beau-père : „Mon enfant, viens donc me saluer." „Commence par l'acheter," lui dit la petite. Il lui promet une chèvre, un mouton etc.

Elle se lève et on s'embrasse à la mode du pays en se prenant les avant-bras et en se penchant un peu l'un vers l'autre.

La belle-mère fait de même, suivie de tous les gens de la maison.

Dès ce moment, elle viendra s'asseoir avec les membres de sa nouvelle famille autour du foyer qui se trouve au centre de la hutte, mais elle ne se montrera toujours pas aux étrangers ; lorsqu'un visiteur se présente elle se retire promptement ; seules des amies sont admises à la voir et lui apporteront un peu de bière ; à ces visites d'amies on donne le nom de *kumurora* (venir la voir).

---

[1] Les Banyawanda ne boivent jamais du lait frais.

[2] Acheter à la mode indigène consiste à faire l'échange d'un objet pour un autre, c'est le troc.

2. Pour la première fois on fait remplir à la jeune marié ses devoirs de ménagère

Pendant les quinze premiers jours de son mariage, le moindre travail est interdit à la jeune femme. Elle ne peut, ni balayer, ni tresser des corbeilles, ni même toucher à la marmite (cruche) pour la découvrir [1]. Elle peut tout juste entretenir le feu du foyer. Rompre ce temps clos, *kumena urwari*, briser le nid, serait une transgression qui entraînerait la mort de son mari.

Il lui est également défendu de sortir de l'habitation de ses beaux-parents, sauf pourtant, pour satisfaire aux nécessités de la nature et alors elle s'enveloppe dans une natte ou une étoffe en ne laissant qu'un œil pour guider ses pas. Encore ne peut-elle se retourner pour voir ce qui se passe derrière elle, ni passer par l'*ilembo*, c'est-à-dire l'unique porte d'entrée et de sortie de l'habitation. Il faut donc pratiquer une ouverture de fortune dans l'enceinte de la cour, qui se trouve devant la hutte paternelle.

Chaque soir, à la nuit tombante, elle quitte furtivement la case de ses beaux-parents pour regagner la sienne en compagnie de la petite *umuvuzi w'impundu* et tous les matins elle y retourne.

Cette période, que nous appelerions „la lune de miel", est désignée au Rwanda par les expressions suivantes : *Ubushyasha*, l'état de ce qui est nouveau, ou encore : l'amour passager du mariage, *guharara urukwe*.

Quinze jours durant la jeune mariée passe donc ses longues journées dans l'oisiveté la plus complète, pendant qu'autour d'elle tout le monde vaque comme à l'ordinaire aux travaux du ménage.

C'est alors qu'à lieu une cérémonie, qui a pour but de lui faire remplir pour la première fois ses devoirs de cuisinière, comme aussi de lui permettre de s'adonner aux petits travaux domestiques *dans la hutte* de ses beaux-parents.

Son frère, accompagné de la tante paternelle, lui apporte de la part de ses parents un petit panier rempli de farine de sorgho dans laquelle on a enfoncé un épis de sorgho non égrainé et aussi des vivres et une broche à tresser les objets de vannerie (*uruhindu*).

---

[1] Ce serait s'exposer à la voir se briser entre ses mains. Pour préparer les aliments les ménagères ne disposent que de cruches en terre cuite.

Puis, aidés de son mari, ils lui font toucher (*bamukoza*) des mains les trois pierres du foyer (*amashyiga*). C'est ce qui se dit : *kumukoza amashyiga.*

Ensuite, ils se mettent à cuire du pain de sorgho, *gukora umutsima*, de la manière suivante. Ensemble ils allument un feu sur lequel ils déposent la marmite (une cruche) ; puis neuf fois de suite [1] ils vont chercher ensemble de l'eau au moyen d'une demie-calebasse évidée dans une cruche qui se trouve à l'entrée de la hutte, la déversent dans la marmite, y ajoutent de la farine, remuent la pâte et quand le pain est cuit, ils le fractionnent en neuf morceaux, qu'ils déposent dans neuf petits paniers. Enfin, tous ensemble et en même temps, ils le portent à la bouche et le mangent.

Désormais la jeune épouse pourra s'adonner aux petits travaux domestiques dans la hutte de ses beaux-parents ; c'est-à-dire cuisiner, tresser des nattes et des corbeilles, balayer. Elle continuera cependant à mener une vie très retirée, car elle ne pourra toujours pas se montrer aux personnes du dehors et devra se cacher quand un étranger vient en visite.

3. La jeune femme se montre au grand jour

Après avoir vécu cette vie de recluse pendant près de deux mois, la claustration (*kuba mu rwari*, rester au nid) de la jeune mariée prend fin. On célèbre cet événement par une grande fête, qu'on appelle *ugutwikurura*, ce qui signifie : se découvrir, se dévoiler, bref, se montrer en public.

A partir de ce jour, on ne lui donnera plus le nom d'*umwari*, celle qui est au nid, mais celui de *umugore*, femme.

Mais, la veille du *gutwikurura*, on lui enlève ses *masunzu* [2], c'est-à-dire les houppes de cheveux que portent, non seulement

---

[1] Le chiffre neuf est un chiffre porte-bonheur. On entend dire souvent : „Que le chiffre neuf te donne beaucoup d'enfants et de vaches, *Icyenda cyenda abana n'inka.*

[2] On lui laisse cependant un petit rond de cheveux sur le sommet de la tête qu'on appelle *urukingo* (voir page 60).

les jeunes filles, mais aussi les hommes et les jeunes gens. Seules les femmes se rasent complètement et régulièrement la tête [1].

C'est à son mari que revient ce travail, puisque c'est lui qui l'a rendu femme, mais, comme le veut la coutume, elle s'y refuse, fait la difficile et pleurt. On conseille alors à son mari de chercher à la persuader en lui promettant un cadeau. Peine inutile, elle s'obstine dans son refus.

Le beau-père et la belle-mère essaient à leur tour et lui promettent monts et merveilles : une houe, une chèvre, voire même une vache. Promesses toutes fictives, car ils ne lui donneront rien du tout ; elle finit cependant par accepter... à contre cœur. On prend la précaution de la faire asseoir sur une natte ou sur des feuilles de bananiers étendues par terre, parce qu'aucun cheveu ne doit se perdre : nos braves gens sont convaincus que si quelqu'un de malintentionné s'emparait de ces cheveux, il lui suffirait de les enfermer dans un coussinet de paille (*ingata*) et de le pendre dans la case de le jeune épouse pour qu'elle soit stérile aussi longtemps que le coussinet reste noué [2].

Si son mari n'est pas expert dans l'art de couper les cheveux, il doit au moins commencer, quitte à passer ensuite le petit couteau à un plus habile.

Les cheveux sont soigneusement recueillis dans un petit panier et apportés à sa mère par l'entremise d'un frère ou d'un parent, c'est-à-dire d'un homme de confiance. La mère les fait disparaître en les éparpillant dans l'herbe de son lit ; parfois elle les brûle et les cendres sont enfouis en terre.

La fête du gutwikurura

A cette occasion, les parents de la jeune femme convoquent un certain nombre de convives : huit *bakwe*, *nyirasenge* (la femme de cérémonie) et quelques jeunes filles (*abaherekeza*) qui auront pour mission de chanter et de danser. Ils préparent également tout ce que réclament la coutume et les bienséances, à savoir :

---

[1] Ce n'est qu'a l'occasion du décès d'un père ou d'une mère qu'on rase les têtes de tous les membres de la famille.

[2] Quelques brins d'herbes fines, dont est jonchée la hutte, un collier, un bracelet ou des ongles de la mariée pourraient servir aux mêmes maléfices.

a) Autant de cruches de bière qu'ils en ont reçues durant la période des fiançailles ; il s'agit des bières officielles et non de celles qui ont été données par surcroît. Pour ne pas en oublier le nombre, les deux familles faisaient des nœux dans une ficelle ou bien enfilaient de petits anneaux d'herbes sur un bâtonnet.

b) Autant de petits paniers (*ibyibo*) de sorgho que de cruches de bière et chacun d'eux surmonté d'un épis de sorgho non égrainé.

c) Un pot de bois (*icyansi*) avec du lait.

d) Un régime de bananes avec sa fleur (*umwanana wayo*).

e) Un panier (*igiseke*) avec son couvercle (*umutemere*) qui contient : bracelets, colliers, etc., d'autant plus nombreux que le beau-père s'était montré peu satisfait de ceux apportés lors de la donation de la dot.

Au jour fixé pour la célébration du *gutwikurura*, on se met en route en file indienne [1] dans l'ordre suivant :

Marche en tête de la colonne, le porteur d'une cruche de bière au miel (*ubuki*) ; cette cruche avec son couvercle tressé en herbes, est portée dans une grande corbeille à claire-voie (*urutete*) ; d'où l'expression *inzoga mu rutete*. Viennent ensuite ceux qui portent sur la tête les paniers de sorgho, chacun d'eux étant suivi d'un porteur d'une cruche de bière. Puis le pot de lait et pour finir le régime de bananes. Lorsque le cortège, qui s'avance en chantant, est arrivé dans la cour qui précède la hutte des beaux-parents, les cruches de bière sont déposées dans les excavations préparées pour les recevoir [2], et, devant chacune d'elles, on place un panier de sorgho.

Quant au pot de lait, au régime de bananes et à la bière de miel, ils sont directement apportés dans la hutte.

Il va sans dire, qu'on y trouve déjà réunis les *basangwa*, c'est-à-dire les invités des beaux-parents.

Pour éviter tout accident en cas de saoûlerie, on a eu soin de nouveau de ramasser toutes les lances et tous les bâtons.

Aussitôt la fête commence au milieu de la joie générale. Mais,

---

[1] Dans les étroits sentiers de montagnes il faut bien marcher en file indienne.

[2] Ce qui prouve qu'ils sont parfaitement au courant des bières qui doivent leur être rendues.

tandis que l'on chante et que l'on danse, le *mulanga* va gouter à toutes les bières ; de toutes il tire une gorgée au moyen d'un chalumeau, gorgée qu'il recrache en disant : „*Ni mbi*, elle est mauvaise." Cette coutume s'appelle *agasogongero* (goûter). Le beau-père imite le *mulanga*. Il est suivi par le *mukwe mukuru* qui tient la place du père de la jeune épouse, mais lui doit dire que les bières sont bonnes (*zirahiye*). Et tous ceux qui le suivent disent de même.

Le *mulanga* se choisit alors une cruche de bière avec son panier de sorgho. On en donne une autre aux jeunes filles pour les remercier d'avoir chanté et dansé ; puis, on en transporte un certain nombre dans la hutte des parents. Quant aux autres, elles sont déversées dans un ou plusieurs *intango*, qui sont des cruches de grandes dimensions ; celles-là sont laissées aux convives.

Pendant que la fête bat son plein, la jeune épouse apparaît soudain sur le seuil de la hutte de ses beaux-parents. Toute l'assemblée pousse un cri d'allégresse, car c'est la première fois depuis son mariage qu'elle se montre au grand jour (*ugutwikurura*, se découvrir). Elle est revêtue de l'*inkanda*, peau de vache tannée que seules revêtent les femmes ; son front est ceint de plusieurs colliers de perles fines, rouges et blanches ; ses poignets sont ornés de bracelets de cuivre (*imilinga*) ; elle porte aux chevilles de nombreux anneaux en fils de fer enroulés sur du crin (*iminyereri*). Ainsi parée, elle s'avance précédée d'une belle-sœur, d'une autre parente, et suivie de son mari, de sa tante paternelle et de sa belle-mère. Les invités font la haie dans la cour devant la case, et le cortège y défile neuf fois de suite ; toute l'assistance tient les yeux braqués sur la jeune épouse qui étend les bras et exhibe les mains. Elle n'a pas sur elle la peau de chèvre que femmes et filles portent habituellement sur les épaules comme une pélerine ; il faut, en effet, que tous puissent remarquer qu'elle est bien grasse et que ses mains ne sont pas abîmées ; que par conséquent on l'a bien soignée et nourrie, et qu'on n'a pas abusé d'elle pour les travaux domestiques. Tout le monde s'empresse de lui faire des compliments sur son embonpoint... compliments dont la belle-mère est très flattée [1].

---

[1] Cette coutume a sans doute pour raison d'être de prévenir le reproche que trop souvent l'on fait aux belles-mères d'abuser de leurs belles-filles.

A la grande joie de tous, elle se met alors à danser avec son mari ; on fait aussitôt cercle autour du jeune couple ; pour finir, il lui fait un menu cadeau : un collier de perles, un bracelet en fil de cuivre (*igitare*) ou autre chose. Puis, elle danse tour à tour avec son frère, sa belle-sœur, voire même sa belle-mère, et de tous elle reçoit un petit présent (*kumuseba*).

Enfin, au nom de tous les *bakwe* et aussi des parents de la jeune femme, dont il est le représentant, le *mukwe mukuru* remercie chaleureusement, non seulement de l'excellent acceuil qu'on leur a fait, mais aussi de tous les soins et toutes les prévenances dont on a entouré la jeune mariée. La gaieté règne... la bière y est bien pour quelque chose. On se quitte, mais pas pour longtemps, puisque le soir même ils vont tous se retrouver chez les parents de la jeune femme.

4. La première visite de la jeune épouse à ses parents

Le soir même du grand jour que nous venons de décrire, la jeune épouse se rend chez ses parents. C'est la première visite qu'elle leur fait depuis son mariage et c'est aussi la première fois que son mari rencontrera sa belle-mère ; car jusque-là les convenances lui demandaient de l'éviter.

Pour la première fois également elle va franchir, en présence de tous ceux qui l'attendent pour l'accompagner, la porte d'entrée et de sortie (*ilembo*) de la cour qui précède la hutte de ses beaux-parents ; d'où l'appellation *guca mw'ilembo*, traverser l'*ilembo*, donnée à cette pratique.

Désormais, elle pourra à son gré entrer et sortir par cette porte, et cela sans plus se cacher le visage sous une natte ou sous une étoffe. Bref, c'est le *gutinyuka*, ne plus craindre.

Cette première visite revêt un cachet officiel, puisque la jeune mariée est accompagnée, non seulement de son mari, mais aussi de son beau-père et des *basangwa*, c'est-à-dire des invités, parents de son époux.

Ils sont reçus devant l'entrée de l'habitation où on leur présente une calebasse de bière ; tous en tirent une gorgée qu'ils recrachent aussitôt en disant qu'elle est mauvaise. On leur présente donc une autre et tous la trouvent excellente. Enfin, on entre et la jeune

épouse va tout droit embrasser ses parents avec effusion. Tous ceux qui étaient venus fêter chez eux le *gutwikurura* sont là.

Toute la nuit se passe à bavarder, à chanter et à boire. La jeune femme danse avec un peu tout le monde et de chacun elle reçoit un cadeau : un bracelet, un collier. Son père lui fait don d'une houe, souvenir de cette première visite, c'est la houe de l'entrevue, *isuka ly'ikibono.*

Enfin, le matin, avant de se séparer, son père lui donne une autre houe, celle-là appelée *isuka ly'urukingo,* la houe du petit rond de cheveux qu'on lui avait laissé sur le sommet de la tête et qu'on va lui enlever une fois rentrée chez elle.

Sur ce, on se quitte et chacun rentre chez soi le cœur en liesse.

5. La jeune mariée retourne chez ses parents pour leur faire une visite intime

Le soir même, ou le lendemain si elle habite un peu loin, la jeune femme s'en retourne chez ses parents, visite toute intime cette fois, car elle n'est accompagnée que de son mari et de deux enfants, un petit garçon et une petite fille. C'est le *gusubya amaguru,* littéralement : refaire les jambes, en d'autres mots le chemin.

Ils y passent également la nuit. De part et d'autre, on a tant de choses à se raconter et à se demander. La maman surtout est si heureuse de pouvoir s'entretenir un peu et intimement avec sa fille.

Dès ce moment, la jeune femme pourra librement renouveler ses visites à ses parents, sans toutefois en abuser [1].

Rentrée chez elle dans la matinée, elle se met en devoir d'aller cultiver avec son mari un lopin de terre. Désormais, il lui sera permis de s'adonner à son gré aux travaux de culture, et par consé-

[1] Malheureusement, il en est qui en abusent et qui s'y attardent parfois pendant plusieurs jours consécutifs, d'où paroles dans les ménages. D'autres, et le cas n'est que trop fréquent dans le monde païen, rentrent chez leurs parents à la suite de la moindre dispute ; c'est ce que nos indigènes ont appelé *kwahukana.* Il peut aussi arriver, lorsque le mari n'a pas versé la dot en son entier, que les parents incitent leur fille à abondonner momentanément le toit conjugal pour forcer en quelque sorte leur gendre de compléter la dot promise.

quent de cultiver les champs, dont les récoltes lui permettront plus tard de préparer chez elle sa nourriture à elle, car, jusqu'au jour de son installation définitive, le jeune ménage continuera de partager la table de ses beaux-parents.

6. L'installation définitive du jeune ménage

Cette installation a lieu environ cinq ou six mois après le mariage ; il arrive qu'on attende pour la faire la naissance du premier enfant. A cette occasion, on donne au jeune ménage tout ce qu'il manque encore pour pouvoir se suffir à lui-même. Jusqu'ici la jeune femme et son mari mangeaient à la table des parents ; ils vivaient dans une case provisoire construite exprès pour eux dans l'enclos de l'habitation paternelle.

En prévision de leur installation définitive qu'on appelle *gutekeshya* (littéralement, faire cuire), on leur bâtit une nouvelle habitation complète, c'est-à-dire une hutte avec ses cours, dans les champs ou la bananeraie que le papa abandonne à son fils comme part d'héritage. Désormais le jeune ménage aura donc son chez lui et la jeune épouse pourra faire sa cuisine à elle et chez elle, d'où l'expression *yajyanye ubuteka* (littéralement : elle a conquis la faculté de faire sa cuisine [1].

Le père de la jeune femme est averti du jour où l'on compte faire cette installation, car son devoir est de lui procurer, non seulement des ustensiles de ménage, mais aussi des vivres, et il n'oubliera pas d'y joindre un peu de sorgho pour la raison que nous dirons plus loin. Il confie au *mukwe mukuru* le soin de faire apporter tout cela à sa fille, en même temps que de constater de visu comment est faite l'installation. Son rôle, comme celui du *mulanga*, prend fin à cette occasion.

Voici la liste des cadeaux que reçoit le jeune ménage :

Une cruche pour cuire (*inkono*) et une autre pour puiser l'eau (*ikibindi*).

Une spatule en bois (*umwoko*) pour remuer les pâtes dans la marmite.

Des écuelles en bois (*imbehe*), un van (*intara*), des paniers, grands

---

[1] *Ubuteka* du verbe *guteka*, cuire ; *gutekeshya*, faire cuire.

et petits (*ibiseke*, *ibyibo*, *inkangara*, *ibisobane*), des calebasses (*ibicuma*).

Des nattes : des grandes (*ibirago*) dans lesquelles on s'enroule pour dormir, et des petites (*inyegamo*), souvent ornées de dessins, qu'on étend sur le sol pour s'y asseoir [1], ou qu'on suspend aux cloisons des alcôves de la hutte.

Des semences et des vivres de toutes sortes : haricots, petits pois, maïs, sorgho, etc.

Parfois même du petit bétail, chèvres et moutons [2].

Le père dit alors à son fils : „Jusqu'à ce jour tu étais à ma charge ; maintenant, débrouille-toi ; si tu veux être un chien et dissiper tout ce que tu as reçu, c'est ton affaire ; mais si tu es un homme, tu tâcheras de faire fructifier tout cela de ton mieux."

Environ deux semaines après cette installation, la jeune femme se met en devoir de faire un peu de bière avec le sorgho qu'on lui avait envoyé de chez elle. Elle la partage entre ses parents et ses beaux-parents pour les remercier de tout ce qu'ils ont fait pour elle et son mari.

C'est ainsi que la jeune épouse acquiert successivement toutes les prérogatives des femmes mariées et que le jeune ménage est lancé dans la vie.

APPENDICE

I

Lorsque la jeune femme est enceinte on lui fait boire de l'eau qu'on a versée sur la spatule (*umwoko*) et la pierre à moudre (*ingasire*) afin de la préserver contre le mauvais sort.

Pendant tout le temps de sa grossesse elle s'interdira absolument d'aller s'asseoir sur le seuil de sa hutte et elle devra éviter avec le plus grand soin de jeter les yeux sur tout ce qui est difforme et anormal sans quoi son enfant pourrait naître avec une difformité

---

[1] Dans une étude qui suivra celle-ci, je donnerai le dessin et la description de tous ces objets.

[2] Le petit bétail et une bonne partie des vivres sont généralement donnés par les parents du jeune mari.

semblable. Nous en parlerons longuement dans l'étude que nous avons faite sur les tabous.

Elle ne peut rire pour des futilités sans mettre la main devant la bouche, car si elle montrait les dents, son enfant viendrait au monde avec des dents si longues qu'il ne pourrait plus fermer la bouche.

Elle ne peut également nouer que légèrement sa ceinture, sinon son bébé pourrait naître avec un filet de strangulation autour du cou.

II

Au moindre malaise de sa femme, le mari doit procéder à ce que la coutume appelle le *kumarira umugore*, c'est-à-dire apaiser les *Bazimu* en leur sacrifiant une chèvre, qui en réalité ne sera le plus souvent qu'un petit bouc, et cela devant les édicules dédiés aux mânes de la famille de son épouse ; ces édicules (*amararo*) ne se trouvent pas chez lui, mais chez ses beaux-parents ; c'est dans ce but qu'il leur a donné le mouton dont nous avons parlé, *intama yo guterekera*, le mouton pour offrir aux mânes et qu'on appelle également *intama y'inshyingikano*, le mouton mis en dépôt. Cependant, comme il faut évidemment chercher à plaire aux *Bazimu*, on ne peut leur immoler ce mouton, puisque les Banyarwanda [1] dédaignent sa viande. C'est pourquoi le mari échangera un agneau femelle ou deux petits bêliers de cette brebis pour un bouc. C'est en prévision de cet événement que la fiancée, avant de quitter le toit paternel, fût conduite avec ce mouton devant les édicules dédiés aux mânes de ses ancêtres.

III

Pendant les jours qui suivent la naissance de l'enfant, le mari est aux petits soins pour sa femme. Afin qu'elle ne souffre pas du froid, il entretient un feu tout près de la couche d'herbes qu'il lui a arrangée à côté du foyer. Il se charge également des menus

[1] Au Rwanda, seuls les Pygmées (*Abatwa*) mangent du mouton ; c'est pourquoi on les appellent avec mépris les mangeurs de moutons, *abalyantama*.

travaux du ménage et cherche même à lui faire plaisir en lui procurant un peu de viande et de la bière. C'est ce qui fera dire à l'heureuse maman que son mari l'a bien récompensée : *Yaramphembye neza.*

La venue d'un garçon est toujours saluée avec plus d'enthousiasme que celle d'une fille. N'est-ce pas le fils qui perpétuera le clan et qui rendra les honneurs aux mânes de ses ancêtres ?

Après chaque naissance, la mère ne manquera pas d'aller montrer son bébé à ses parents qui, s'ils sont aisés, lui feront présent d'une houe ou même d'un mouton ou d'une chèvre. S'ils sont pauvres, ils ne lui feront ce cadeau que pour le premier-né.

Chez les Batutsi, grands propriétaires de bêtes à cornes, la mère reçoit de son père une vache laitière à la naissance de chaque enfant.

THIS HATED COLONIALISM...

by D. Fawcett

No doubt, the world progresses. Men are ever urged on to create, if possible, better living conditions for the masses while they pass their ephemeral existence on this globe.

Since the last war and ever since the creation of U. N. O. the sentiments inspired by the idea of what is due to man as such, have made great strides forward. Hence, we have seen many well-intentioned moves by members of this august assembly to improve the lot of the lesser endowed peoples, to pay more attention to the living conditions of the „backward" masses, viz. those aborigines so far left behind — either wittingly or not — in the advance of civilisation i. e. Western evolution.

Apart from Asia, the greater part of these backward populations inhabit Africa, the continent ruled for its greater part by a handful of European powers who, in various ways and according to their different concepts of what is right and best, are bringing civilisation to these territories.

Since the first world-war — and much more still since the second — the former „exploitation" of these territories has turned into a much more humanitarian attitude and activity, because experience and wisdom have proved that, in the last resort, the greatest riches of any country or continent resides in its people. The aims of the administering powers in Africa have therefore been ever more to improve the standards of living of the indigenous populations.

Although all these administering powers, in varying degrees of efficiency and logic consistent with their way of life in their metropolitan homelands, have attained very satisfactory results (considering the circumstances), their achievements are now increasingly criticised at the seat of this would-be world-parliament : the U. N. O.

During its sessions, the colonial powers are ceaselessly set upon for their so-called shortcomings and, as the overwhelming majority

of U. N. O.'s member states have no colonies (how could it be otherwise?) the colonial powers are subjected to more and more pressure as regards their overseas territories.

Apart from the fact that all these criticisers should be reminded that Rome was not built in one day (when they would perforce have *all* the benefits acquired by Western states after many centuries of waiting and struggle, to be available now to countries which have but recently risen from a state of complete barbarity) remembering moreover that the autochthonous populations of these territories are not at all interested in political power before they have been delivered from endemic diseases, famine, superstitions etc, it is not our intention to point out the ways and means for refuting these biassed criticisms. After all this is very ably done by the U. N. O. representatives of the colonial powers.

But there is one thing to which the special attention of *all* colonial powers should be drawn viz. that, however one may be inspired by humanitarian feelings and the spirit of fair play, there is no shadow of a doubt that, if nationals of these colonial powers go on criticising indiscriminately one another's methods of administration very often with erroneous arguments, this will give ever more strength to the anti-colonial elements in U. N. O. and further weaken the colonial-powers' defence (as they must, alas, be on the defensive in this topsy-turvy world where demagogues are still more powerful than one would imagine).

As we all know, constructive criticism is never rejected and helps considerably to improve human conditions which can never be perfect. But when criticism is inspired by wrong data and gives to an adversary an all too eagerly sought chance for attack, it is deplorable, especially when it comes from a colleague.

One hears or reads sometimes — either in private conversation, in press articles or radio broadcasts — assertions which, if the person who made them had taken the trouble to verify his information, would never have been made.

To take one example among many : on the 27th September last a person speaking at a BBC talk on „the rights of men" mentioned, as if this were a matter of course, that „there was still forced labour in the Belgian Congo".

If the broadcaster had given himself the trouble to verify this

statement before making it in public, he would have found how completely erroneous it is. No doubt, he had heard somebody say it and believed it. But the facts are quite different : in some of the peasant settlements of the Belgian Congo (which have been such a great success from many points of view, not the least the social and economic) the native farmers are taught by agricultural experts the principles of crop rotation and how to combat the dreaded soil erosion. With a view to improving at the same time their economic independence, they have been told that, in addition to other crops, they must grow cotton in rotation on certain plots. This is certainly compulsory, just as homework is compulsory to the pupils of any school in the world. But it is a measure which in the end means more money in the „pupil"'s pocket !

By what flight of imagination could this be construed into „forced labour"? Unless, of course, it is a deliberate attempt at mischief-making, in which case the responsibility of the broadcasting station would be all the more heavily engaged...

Yet that is what the world heard that Sunday evening from the B. B. C. How anti-colonialists at U. N. O. must have rubbed their hands in glee at such a tasty morsel of anti-colonial propaganda !

Another type of mischief-maker is the one who mixes legitimate pride for his nation's achievements with that other less commendable sentiment for which the Germans have a special word „Schadenfreude" (to rejoice in somebody else's misfortunes).

Whatever sentiment inspires nationals of colonial powers they should remember that all of them are on the defensive and that „United, we stand ; divided, we fall".

DE SCHRIJFWIJZE VAN DE KONGOLESE GEOGRAFISCHE NAMEN

Omzendbrief nr 21/30 van 12 Augustus 1953 tot vaststelling van de regelen te volgen voor de schrijfwijze der geografische namen in Kongo.

De Commissie voor Afrikaanse Taalkunde, door het Departement gelast de regelen vast te stellen betreffende de schrijfwijze van de geografische Kongolese namen, heeft volgende bepalingen uitgevaardigd die voortaan, met uitsluiting van alle andere, moeten worden toegepast.

Als grondslag van de spelling van de plaatsnamen dient de uitspraak door de Inlanders.

Een volledige phonetische weergave van elke klank door de gewone lettertekens van het Latijnse alfabet is niet mogelijk; daarom zal de plaatselijke uitspraak zo nauwkeurig mogelijk weergegeven worden volgens het hiernavolgende systeem van vereenvoudigingen :

1. De klinkers *a*, *e*, *i*, *o*, en de medeklinkers *b*, *d*, *f*, *h*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t*, *v*, *z*, worden uitgesproken zoals in het Nederlands.

2. Het verschil tussen korte en lange klinker wordt niet aangeduid.

3. De tekens *c* en *q* worden niet gebruikt voor de klank *k*.

4. Het verschil tussen open *e* (bek) en gesloten *e* (meer, eer, veel) wordt niet aangeduid.

5. Het teken *g* staat voor de harde klank van *g* in het Frans : gare, gué, in het Engels : give. Ook vóór de klinkers *e* en *i*.

6. Het teken *h* wordt gebruikt in namen als Yahuma, Kalehe, Kahemba, en in het dubbelteken *sh*.

7. De halfklinker van *i*, Nederlands *j*, wordt *y* geschreven als in yacht, yard, York. De klankgroepen gelijk *ya*, *ye*, enz., mogen niet door *ja*, *je* weergegeven worden : Bayaya, Bayeye, Bapeye. Op het einde van een woord wordt nooit *y* geschreven om de klinker *i* weer te geven ; voorbeelden : Noki, Dri (en niet : Noky, Dry).

8. Het teken *j* wordt uitsluitend gebruikt met de klankwaarde die het Franse woord jour heeft, bvb. Bunji, Djabir.

9. Het verschil tussen gesloten *o* (bvb. oven, koor) en open *o* (bvb. pot), wordt niet aangeduid.

10. Het teken *s* wordt nooit als *z* uitgesproken. De namen Isangi, Kasongo, Yakusu, worden uitgesproken alsof er Issangi, Kassongo, Yakoessoe stond.

11. Het teken *u* heeft altijd de klankwaarde van Nederlands *oe*, bvb. Rubi, Ubangi, Uele.

12. De halfklinker *w* wordt uitgesproken zoals in het Engelse woord William ; *wa*, *we*, *wi*, enz., mogen niet verward worden met *ua*, *ue*, *ui*, bvb. Kalungwa, Nyangwe, Kwilu, Muala, Duela, Duizi.

13. Het teken *x* wordt niet gebruikt.

14. De klank die in het Nederlands door *sj* (in het Frans door *ch*) aangegeven wordt, wordt *sh* geschreven, bvb. Shonzo, Tshuapa.

15. Medeklinkersgroepen worden weergegeven door de tekens die elk van hun bestanddelen aanduiden, bvb. Tshubiri, Budji.

16. Twee klinkers na elkaar worden elk afzonderlijk uitgesproken : *ai*, is als *a-i* uit te spreken, gelijk in maïs ; *ao* als *a-o*, in baobab ; *au* als *a-oe* in Naoem, *ei* als *e-i* in caféïne.

17. De tekens *ph* worden nooit gebruikt om de klank *f* weer te geven.

18. Alle lettertekens worden uitgesproken.

19. De klinkers worden alleen dan verdubbeld als er twee onderscheiden klanken zijn, bvb. *Zuulu*, als *Zoe-oe-loe*, *Oosima* als *O-o-sima*.

20. Medeklinkers worden niet verdubbeld : *tt*, *ss*, *bb*, worden dus niet gebruikt in namen als Mangbetu, Bangaso, Kobo.

21. Vele inlandse woorden beginnen met klankgroepen als *mb*, *mp*, *nd*, *nt*, *nz*, *ns*, *nj*, *ng*, *nk*, enz. ; in deze woorden maakt de nasaal, *m* of *n*, integrerend deel uit van het woord zelf. Die nasaal moet dus ook in plaatsnamen geschreven worden. Voorbeelden : Mbao, Mpozo, Ndekesha, Ngozi, Nko, Nsontin (Nyanza, Mwenga). Geen afkappingsteken is daarbij te gebruiken.

22. Accenten en deelteken worden niet gebruikt.

23. Ook de naam Kongo wordt volgens deze regels gespeld ; voor het Frans wordt hier bij uitzondering de door lang gebruik gevestigde spelling „Congo" bewaard.

24. De namen van stammen krijgen geen uitgang *s* of *'s* of *-en*, bvb. de Mombutu, de Bangala, de Ngombe.

* * *

Ten einde bovendien het bezwaar te vermijden van plaatsnamen die in de twee landstalen kunnen vertaald worden en met het doel het cultureel patrimonium van de autochtone bevolkingen waartoe de geografische namen behoren, ongeschonden te bewaren, moet men er zich voortaan van onthouden Europese namen in de Kongolese toponymie binnen te brengen.

De plaatsnamen (bvb. Leopoldstad, Elisabethstad...), bestaande uit een vertaalbaar gedeelte, moeten vertaald worden in de landstaal van het document waarin zij worden gebruikt, zoals dit thans reeds algemeen in al de tweetalige officiële stukken wordt toegepast.

Ik herinner er tenslotte aan dat voor de Nederlandse benaming van de Kolonie alleen de schrijfwijze „Belgisch-Kongo" moet gebruikt worden, de enige die met de spelling van de Nederlandse taal overeenstemt.

* * *

De voorschriften van omzendbrief nr 13 van 19 April 1921 worden ingetrokken.

Leopoldstad, 12 Augustus 1953.

Voor de Gouverneur-Generaal :
De wd. Vice-Gouverneur-Generaal,
CORNELIS.

ORTHOGRAPHE DES NOMS GÉOGRAPHIQUES DU CONGO

Circulaire n° 21/30 du 12 août 1953, fixant les règles à suivre pour l'orthographe des noms géographiques du Congo.

La Commission de Linguistique Africaine chargée par le Département d'élaborer les règles concernant l'orthographe des noms géographiques congolais a édicté les dispositions suivantes qu'il y a lieu d'appliquer dorénavant à l'exclusion de toutes autres.

Le son véritable de chaque nom, tel qu'il est prononcé par les indigènes, sera pris comme base de l'orthographe.

Étant donné que la représentation phonétique parfaite de chaque son ne peut être obtenue au moyen de lettres de notre alphabet et des signes orthographiques, on s'appliquera à indiquer, le plus exactement possible, la prononciation locale avec les caractères ci-après :

1. Les voyelles *a*, *e*, *i*, *o*, et les consonnes *b*, *d*, *f*, *j*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *t*, *v*, *z*, se prononceront comme en français.

2. La différence entre voyelle brève et voyelle longue ne sera pas indiquée.

3. *c* et *q* ne seront pas employés pour noter le son *k*.

4. La différence entre *e* fermé (par exemple été, nez) et *ɛ* ouvert (par exemple très, mais, net, même) ne sera pas indiquée.

5. *g* aura toujours le son dur, comme dans gare, quelle que soit la voyelle qui suive immédiatement. On écrira Isangila, Bakange, Agenge, Zange, Kenge, et l'on prononcera comme si l'on écrivait : Issanguila, Bakangai, Aguenghe, Zangai, Kenghé.

6. La lettre *h* ne sera écrite que dans le groupe *sh* et dans les noms qui comportent une véritable aspiration (Yahuma, Kahemba, Kalehe).

7. *i* semi-voyelle, sera représenté par un *y* comme dans yard. Exemples : Yambuya, Yalundi, Yakoya. Les sons *ya*, *ye*, etc., ne seront jamais représentés par *ja*, *je*, etc. On écrira donc Bayanda, Bayeye, et non Bajanda, Bajeje, Bapeja. On ne terminera jamais

un mot par *y* pour indiquer la voyelle *i* ; exemples Noki, Dri, et non Noky, Dry.

8. *j* sera employé uniquement pour représenter le son qu'il a dans le mot jour. Exemples : Bunji, Djabir.

9. La différence entre *o* fermé (par exemple chose, aube, beau) et *o* ouvert (par exemple tort, robe) ne sera pas indiquée.

10. *s* aura toujours le son sifflant de *s*, *c*, *ç*, dans servir, acier, garçon. On écrira Isangi, Kasongo, Yakusu, et l'on prononcera comme si on écrivait Issangui, Kassongo, Yakussu.

11. *u* représente toujours le son français *ou*. Exemples : Rubi, Ubangi, Uele.

12. *w*, semi-voyelle, se prononcera comme dans le mot anglais William. On aura soin de ne pas confondre les *wa*, *we*, *wi*, etc. avec *ua*, *ue*, *ui*. En écrivant *wa*, *we*, *wi*, l'accent tombe entièrement sur les voyelles *a*, *e*, *i* ; tandis qu'en écrivant *ua*, *ue*, *ui*, on représentera deux sons distinct dans chacune de ces diphtongues et d'égale importance au point de vue de l'emission (*ua* prononcez *ou-a*, *ue* prononcez *ou-é*, *ui* prononcez *ou-i*). Exemples : Kalungwa, Nyangwe, Kwilu, Muala, Duela, Duizi.

13. *x* ne sera jamais employé.

14. L'articulation représentée en français par *ch* s'écrira *sh*. Exemples : Shonzo, Tshuapa ; prononcez comme si on écrivait : Chonzo, Tchuapa.

15. Les consonnes doubles seront figurées par les lettres représentant les sons qui les composent. Exemples : Tshubiri, Budja.

16. Deux voyelles juxtaposées se prononceront séparément. Ainsi *ai* se prononcera *a-i* comme dans maïs ; *ao* se prononcera *a-o* comme dans cacao ; *au* se prononcera *a-u* (*u* ayant le son *ou*) comme dans raout ; *ei* se prononcera *e-i* comme dans pléistocène, réitéré.

17. *ph* ne sera jamais employé pour rendre le son *f*.

18. Toutes lettres se prononceront.

19. Les voyelles ne seront doublées que lorsqu'il y aura deux sons distincts à représenter. Exemples : *Zuulu*, prononcez *Zou-ou-lou*, *Oosima*, prononcez *O-o-sima*.

20. Les consonnes ne seront pas doublées ; on n'écrira donc pas *tt*, *ss*, *bb*. Exemples : Mangbetu, Bangaso, Kasai, Kobo.

21. Des mots indigènes commencent souvent par *m* et *n* suivis d'une autre consonne ; dans ce cas *m* et *n* font partie intégrante

du mot et ils seront donc écrits sans employer l'apostrophe. Exemples : Mbao, Mpozo, Ndekesha, Ngozi, Nko, Nsontin (Nyanza, Mwenga).

22. L'emploi des accents et du tréma sera absolument banni.

23. A titre exceptionnel on continuera à écrire „Congo" avec un *c* ; toutefois, en néerlandais la graphie Kongo, avec *k*, sera adoptée.

24. On n'ajoutera jamais de s au nom de peuplades comme marque de pluriel. On écrira donc : les Mombutu, les Bangala, les Ngombe.

* * *

En outre, en vue d'éviter l'inconvénient des noms de localité qui peuvent être traduits dans les deux langues nationales et dans le but de maintenir l'intégrité du patrimoine culturel des populations autochtones auquel les noms géographiques appartiennent, on s'abstiendra à l'avenir d'introduire des noms européens dans la toponymie congolaise.

Je rappelle enfin que pour la dénomination néerlandaise de la Colonie, il y a lieu d'employer exclusivement l'orthographe „Belgisch-Kongo" la seule qui soit conforme aux règles orthographiques de la langue néerlandaise.

* * *

Les prescriptions de la circulaire n° 13 du 19 avril 1921 sont rapportées.

Léopoldville, le 12 août 1953.

Pour le Gouverneur Général :
Le Vice-Gouverneur Général ff.
CORNELIS.

BEMBE-TEKST

door D. Biebuyck en A. E. Meeussen

Alibí

1 Háho ha'ale hábéle tambwe nambúlú ; hulyá tambwe ábéle 'msosj wăbaŋama bôse.

2 Límo cŭba ábéle muuŋata mbó'o yă'ulŭki, ʃbyăsangjlé mbúlú ábíki ulwalá, nawáké mweko hôse húkyéle bj'wi'wi năbjbebécj. *3* Tambwe ʃbyă'm̀tócjcé : ube mbúlú uli mu'ítá i'í háno? Mbúlú njbó jne 'm'mené benébené. *4* Tambwe njbó tsʃa úno jne nu'u'ítá ubá 'mtúngá. ʃbákilé báuhúlá 'wátambwe. *5* Tambwe njbó ube Mbúlú-Makakala línó cŭba ná'uwá bwáné bwamí bôse búsíli bóbé năbatu bôse básíli bóbé, ná'ube tú'ólwá ujcûnja. *6* Mbúlú njbó byángĭne tatá wamméla, sʃnátángú ujcúnja, jne 'm'mené huli bʃno.

7 Ubáli'á lílyo cuúba mbúlú ʃbyabélé mwamʃ, năbatu bôse ʃbá'm̀ŋemjnyé benébené, nalyáké ciína lyábuamí ábéle Ihʃká-Támbwé.

8 Límo cuúba ʃbyăkilé 'wáhíngilá bam'mátambwe, ʃbya'ícjlé áhulé áubʃsámá ha'mlúndú, áulila : ụ́bbû, ụ́bbû. *9* jnŏse bam'-mátambwe báusíná umbúka, báubwílá wabó 'mlúme, njbó twa'ángwa nătambwe. Wabó 'mlúme njbó ta'úlí hingé tambwe, jne jnŏse.

10 Lîngé cuúba ʃbáhíngjlé, lúngé mbúlú ʃbyăkilé ubá'ânga. *11* Lúngé ʃbábwícjlé wabó 'mlúme bʃbyo ; wabó 'mlúme, ʃbyăkilé naké ungé, áubʃsámá 'mlúndú, áhungwakilé mbúlú áhúla, áulilá : ụ́bû, ụ́bû. *12* jnŏse tambwe áubʃsu'a áumbunda, njbó a Mbŭ`, jndi ube ʃ'uli mu'ángá'ángá báné ba'ácj? *13* Línó cuúba bóbé bwamí bwáwá, năbecʃú nŏbé tusú'ítá jbángá, túsumbicé batu bôse ; *14* ube lyóbé ciína lyámwĕnú uli Mbúlú-Makakala, ná'jne naʃú-'uhini'a Ihʃká-Támbwé ; lúngé usílí mu'ángá báné ba'ácj? *15* ʃbáhúcilé umbúka, tambwe ʃbyămbúlakjlé longye 'mkongo, nambúlú ʃbyăkalu'jlé makakala.

Verhaal

1 Lang geleden was er een leeuw en een leguaan ; die leeuw was de patriarch van alle dieren.

2 Op zekere dag was hij aan het wandelen langs een stroom, en daar vond hij een leguaan die sliep op een rotssteen, en heel zijn lichaam stond vol schubben en vlinders (vlekken). 3 De leeuw vroeg hem : Jij leguaan, wat ben je hier aan het doen? De leguaan zei : Ik ben heel arm. 4 De leeuw zei : Kom hier, ik zal je rijk maken. Ze gingen en kwamen aan bij de leeuw. 5 De leeuw zei : Jij, Schubben-Leguaan, vandaag geef ik jou het mijne, heel mijn gezag is het jouwe, en al de mensen zijn van jou, maar jij, waag het niet overmoedig te zijn. 6 De leguaan zei : Goed, mijn kleine vader ; ik kan niet overmoedig zijn, ik, de arme die zo is.

7 Van die dag af werd de leguaan gezagdrager, en alle mensen vereerden hem zeer, en zijn naam van gezag was Leeuw-Gelijke.

8 Op zekere dag ging hij naar de velden van de leeuwinnen ; toen hij aankwam verborg hij zich in de broes, en riep : Oebbo, oebbo ! 9 Toen vluchtten de leeuwinnen naar het dorp, en zeiden tegen hun man : We zijn verschrikt geworden door een leeuw. Hun man zei : Er is geen andere leeuw, ik alleen.

10 Een andere keer gingen ze naar hun velden, en weer ging de leguaan hen verschrikken. 11 Weer zeiden ze tegen hun man hetzelfde ; hun man ging nu ook daarheen, en verborg zich in de broes, om (het) te horen als de leguaan aankomt ; die roept : Oebbo, oebbo ! 12 Dan komt de leeuw uit zijn schuilplaats te voorschijn en pakt hem, zeggend : Wel Leguaan, wat? ben jij het die gedurig mijn vrouwen verschrikt? 13 Vandaag is je gezag uit, en wij met jou, we beginnen dadelijk een geding ; laten we al de mensen verzamelen. 14 Jij, (met) je naam van bij jullie ben je Schubben-Leguaan, en ik noem je Leeuw-Gelijke ; en dan jaag je mijn vrouwen schrik aan? 15 Ze gingen naar het dorp, de leeuw wierp hem een (tover)bal in de rug, en de leguaan werd weer „schubben".

Aantekeningen

De tekst werd gedicteerd in 1951 door Michel Muzaliba, een Bembe van ongeveer 20 jaar, geboren te Kikungu (capita Abalaka), een dorp van de Ngangya-sector in het gewest Fizi (Belgisch-Kongo). Kikungu ligt dicht bij de 5de parallel op de westelijke oever van het Tanganyikameer, in een gebied dat overwegend door echte Bembe-clans bevolkt is ; hier en daar wonen er nu nog enkele verspreide Homa-vissers, die tot de Luba-kring behoren.

Zoals het met vele Bembe het geval is, valt het moeilijk de clan-oorsprong van Muzaliba nauwkeurig te bepalen. Hoewel gevestigd in een dorp der Basisubi (Babungwe-clan) zou het segment waartoe hij behoort een vertakking zijn der Basyele. Deze Basyele zijn Bambote, maar werden sinds ettelijke decaden volledig geassimileerd door de Babungwe.

Muzaliba heeft vijf jaar lang de lagere school gevolgd te Kisoci (gewest Fizi). In zijn uitspraak is het onderscheid tussen gesloten **ụ** en open **u** heel onvast ; **ị** en **i** zijn dikwijls moeilijk om te onderscheiden. De tekst werd niet genormaliseerd ; vandaar varianten gelijk **mwǎmị/mwamí**, **'ụjcúnja/'ụjcûnja**. De klinker van de voorlaatste klankgreep is lang en beklemtoond, vooral vóór pauze.

Om de leesbaarheid van de tekst te verhogen hebben we het teken voor de stembandocclusief vóór de beginklinker van een woord overal weggelaten ; alleen 3 **i'í** (wat?), 7 **ubálí'á** (sedert), 7 **Ihịká-Támbwé** (Leeuw-Gelijke) waren zonder begin-glottisslag genoteerd. Maar in 14 is dus **'Ihịká-Támbwé** te lezen.

Van deze tekst werden twee versies op band geregistreerd ; ze verschillen beide, de ene meer, de andere minder, van de gedicteerde tekst ; de band kan door belangstellenden beluisterd worden in het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren.

1. Er moet onderscheiden worden tussen **'msosị**, **ula** en **mwamị**. Iemand die tot een hogere generatie behoort dan alle of de meeste van zijn agnaten, is hun **'msosi** ; **ula** betekent eerstgeborene ; **mwamị** is een lid van het gesloten genootschap, het **bwamị**. Iemand kan **mwamị** zijn zonder dat hij daarom **'msosị** is ; als de leeuw aan de leguaan zijn **bwamị** overmaakt, of met hem deelt, deelt hij daarom zijn **busosị** niet mee.

2. **Lŭki**, *rivier*, elders als **lŭkyi** genoteerd ; **hôse** is niet kl. 16 (**ha-**), maar kl. 3 (**hu-**).

4. **Tsfa** : **sf** is een s-klank, waarbij tevens de binnenkant van de onderlip tegen de boven-snijtanden aangedrukt wordt, zodat een dubbele spirant gesproken wordt ; **nu'u'ítá ubá 'mtúngá** : „ik zal je maken (dat) je bent rijk" (of : „ik zal je maken rijk te zijn"?)

5. Hier schijnt volgens de intonatie een *apokoinou*-constructie voor te liggen, waarin **bwáné bwamj̨ bôse** gelijktijdig twee functies vervult, die schijnbaar tegenstrijdig zijn : object bij het voorafgaande **ná'uwá**, en subject van het volgende **búsíli bóbé** :

deel A

ik geef je heel mijn gezag is het jouwe

deel B

De zin bestaat dan uit twee delen, A en B, die een stuk gemeenschappelijk hebben. Zie verder onder 11.

6. **Byángĭne**, ('t is goed), gewone dankformule ; *ik, de arme die zo is* : „ik, die zo arm ben".

Tatá wamméla, *mijn kleine vader*, geeft uitdrukking aan een gevoelen van diepe eerbied. De positie en de rol van de kleine vaders — de jongere broers van de vader — zijn identisch met die van de vader.

11. Wellicht *apokoinou* :

A

hij wou het horen als de leguaan roept komt hij...

B

13. *Wij met jou* : „ik en jij, wij twee" (vgl. bijv. E. Willems, *Le tshiluba du Kasayi*, 1950², blz. 48).

14. De leeuw bedoelt : „jij was arm, ik heb je rijk gemaakt, *en toch*..."

15. **Longye** is een kinderbal, gemaakt uit lianen. In het ritueel van het **bwamj̨**-genootschap symboliseert de **longye** dikwijls een man met onevenwichtige geest die zijn eigen ondergang bewerkt.

„SEMINARIE DER WETENSCHAPPEN OMTRENT DE MENS" TE ASTRIDA

Van 21 tot 29 December 1953 heeft te Astrida (Rwanda), in het Centrum van het Wetenschappelijk Onderzoek voor Rwanda-Urundi van het I. W. O. C. A. [1], een seminarie plaats gehad voor de onderzoekers op het gebied der Wetenschappen omtrent de Mens.

Hieraan hebben deelgenomen : de heren J. J. MAQUET, Centrumchef, L. DE HEUSCH en J. VANSINA, ethnologen ; J. HIERNAUX, anthropoloog ; A. COUPEZ en J. JACOBS, linguisten ; R. DE WILDE en R. THYS, assistent-onderzoekers.

De onderzoekers hebben lezingen over hun werkzaamheden der laatste maanden gehouden. Dhr. J. J. MAQUET handelde over de *Sociologie Urbaine en Afrique*, waarbij hij een overzicht van de pre-europese en huidige stedenvorming gaf. Hij heeft de factoren hiervan ontleed en het belang van dit phenomeen der aculturatie aangetoond. Vervolgens heeft hij de sociaal-anthropologische methode ontleed, die in dit geval moet gebruikt worden.

In zijn lezing over de *Préparation d'une enquête dialectologique au Rwanda* heeft dhr. COUPEZ verklaard hoe hij tijdens zijn onderzoekingen getroffen werd door de grote eenvormigheid der taal in de gehele streek en door de verschillen volgens de ethnische groepen. Dit verplichtte hem tot een speciale methode. In de afgelopen maanden heeft hij dialectverschijnselen bestudeerd tijdens lange samenspraken en niet met een vooraf bepaalde vragenlijst. Uit dit alles heeft hij een vragenlijst samengesteld, die zal ingevuld worden in een zestigtal plaatsen. Verder heeft hij gehandeld over *L'application de la méthode lexicostatistique de M. Swadesh aux langues bantoues*, en de grondbeginselen van dit systeem verduidelijkt. Hij heeft de toepassing ervan op de Bantoetalen aanbevolen en voorlopige uitslagen medegedeeld van zijn werkzaamheden in die zin. Dhr. L. DE HEUSCH had het over de twee volgende onderwerpen :

[1] Instituut voor Wetenschappelijk Onderzoek in Centraal-Afrika.

Du mariage au potlatch en *Le mariage et le système de parenté des Tetela*. Vooreerst handelde hij over de huwelijksgebruiken bij de Hamba, waarbij hij grote verwantschap zag met de Noord-Amerikaanse *potlatch*-instelling zoals beschreven door MAUSS; tevens wees hij op het grote belang van de *lukutu*-plechtigheid op familiaal, sociaal, economisch en aesthetisch gebied ; deze plechtigheid is bij de Tetela onbekend. Hij heeft de belangrijkste elementen van de *potlatch* teruggevonden in de uitdeling van goederen, wat de hoofdzaak uitmaakt bij het verwerven van aanzien.

In zijn tweede referaat betoogde dhr. DE HEUSCH dat het huwelijk bij de Tetela moet bestudeerd worden in het licht van het beginsel der uitwisseling volgens LEVI-STRAUSS. Hij verklaarde verder dat het huwelijk bij de Tetela van hetzelfde type is als dit der Nkundo. Hij heeft vervolgens op psychologische en sociologische wijze de wederzijdse verhoudingen ontleed, die ontstaan door de kringloop van schenkingen en tegenschenkingen tussen de betrokken families.

Dhr. J. HIERNAUX sprak eerst over *L'état de nutrition des Twa des Kuba*. Hij heeft bij de Kuba twee groepen bestudeerd : de Shong van Mushenge en de Twa van Bushole. Handelende over de physische kenmerken, sterk beïnvloed door de voeding, heeft hij in het bijzonder statistische gegevens medegedeeld over de omtrek van de kuit, en de gemiddelden vergeleken bij deze der Tutsi, Hutu, Kiga, Imbo, Twa (R.-U.), Rega en Shi. Hij heeft eveneens uitslagen medegedeeld van zijn klinische onderzoekingen bij dezelfde bevolkingsgroepen en de aandacht gevestigd op de bedenkelijke physische toestand der Twa van Bushole. Hij heeft eveneens de oorzaken van deze toestand ontleed.

Vervolgens heeft dhr. HIERNAUX uitslagen van een onderzoek bij de inlandse zuigelingen van Astrida medegedeeld wat betreft gewicht en tandvorming, en dit in verband met de voeding. In hetzelfde referaat dat hij betitelde : *Croissance des nourissons d'Astrida pendant la première année*, vergeleek hij de uitslagen van dit onderzoek met gegevens die hij bekomen had bij de Tutsi en Hutu, en situeerde deze in het geheel der gegevens der huidige vakbibliographie. Hutu en Tutsi verschillen niet wat de gewichtstoename aangaat, maar er zijn grotere verschillen waar te nemen in de voeding en de doorbraak van de eerste melktand.

Dhr. J. JACOBS handelde achtereenvolgens over de *La langue du tambour-signal chez les Tetela* en de *Problèmes de la dialectologie dans la région Nkutshu-Tetela*. In zijn eerste uiteenzetting ging het over de instrumenten die gebruikt worden bij de berichtgeving. Hij heeft vervolgens, aan de hand van voorbeelden uit het uitgebreid signaaltrommelrepertorium, gewezen op het linguistisch en ethnologisch belang dezer gestereotypeerde uitdrukkingen en archaïsche vormen, en de hoop uitgedrukt dat soortgelijk onderzoek, met het oog op latere vergelijking, zou ondernomen worden bij andere ethnische groepen, die deze vorm van berichtgeving bezitten. Hij heeft vervolgens voorbeelden van verband gegeven tussen signaaltrommel, spreekwoorden en fabels. In zijn tweede uiteenzetting deelde hij de uitslagen mede van zijn eerste dialectologische onderzoekingen. Hij heeft vervolgens over de problemen gehandeld en de methodes toegelicht die hij denkt te gebruiken bij zijn differentiële en interne dialectologische studies.

Dhr. J. VANSINA sprak vooreerst in zijn lezing over de *Concepts et valeurs culturelles chez les Shong* over de resultaten van zijn onderzoek van het ideale en reële gedragingstype. Hij behandelde verder de sociale gedragingen en ontleedde de onderlinge verhoudingen tussen leden van families. Tenslotte schetste hij welke grondwaarden de sociale structuur van de Shong-wereld beheersen. In zijn tweede lezing, *Critique historique et l'histoire orale*, heeft dhr. VANSINA de verschillende genres der mondelinge bronnen gedetailleerd ; hij heeft het geschiedkundig belang dezer genres aangetoond en de principes der externe en interne historische critiek uiteengezet welke hij toepast om hen hun maximum waarde te geven. In een laatste uiteenzetting getiteld : *Mythologie et symbolisme à l'aide d'un exemple concret : l'initiation*, heeft dhr. VANSINA de verschillende delen hiervan ontleed. Hij heeft vervolgens een sociologische en psychologische verklaring gegeven der mythen en symbolen in verband met de verschillende overgangsriten dezer ceremonie.

Na afloop der referaten hebben de deelnemers aan dit Seminarie de volgende onderwerpen, welke reeds in vorige vergaderingen werden behandeld, ter studie genomen : *La transcription des mots africains employés dans les études ethnologiques*, en *Terminologie Sociologique*. Nadien hebben de onderzoekers een vragenlijst samengesteld met het doel de lexicostatistische methode volgens M. SWA-

DESH op de Bantoetalen toe te passen. Tenslotte werd het programma der individuele en der gezamenlijke opdrachten van de komende werkperiode opgemaakt.

J. JACOBS

We laten hier de samenvatting van de lezingen van dhr. JACOBS volgen :

La langue du tambour-signal chez les Tetela. — Les instruments musicaux de la région peuvent être divisés en instruments de divertissement et instruments de signalisation.

Les intruments principaux de signalisation sont : 1° le tambour en bois creux, sous forme de trapèze renversé, à coupe transversale triangulaire (lokombe), 2° le tambour arbre ou cylindrique à deux lèvres (lukule), 3° la cloche métallique double (losambi), 4° le sifflet (hyunge), 5° le cor (wondjo, dimama).

Il est rare de rencontrer tous ces instruments en un même lieu. Des enquêtes sont en cours afin de savoir quels instruments sont employés dans les villages de la région. L'emploi de ces instruments est noté sur carte.

Quant aux messages communiqués par ces instruments, ils sont en rapport étroit avec le système tonologique de la langue. Les tons émis sont ceux du mot que l'on veut transmettre. Cependant plusieurs mots ont les mêmes tons. Afin d'éviter confusion, le tambourineur étendra son message. Par cette extension il obtiendra une alternation de tons, une mélodie, caractéristique pour l'idée qu'il veut exprimer. Ces paraphrases, ces associations d'idées, méritent une attention particulière. Il est important de savoir quelles idées sont associées.

Par exemple : Les tons du mot tetela pour *chef* ne suffisent pas pour communiquer cette idée, du fait qu'un grand nombre de mots a les mêmes tons. Une extension formera une melodie caractéristique. Dans plusieurs de ces paraphrases le mot *chef* ne figure même pas, et l'idée *chef* sera exprimée par des paraphrases comme : „ciel de rouge, rouge", „allaité du léopard", „aigle qui étend ses plumes", „termitière que les animaux ne dépassent pas", et par des allusions faites à des fables et des proverbes.

Du point de vue ethnologique ces paraphrases sont très impor-

tantes. Du point de vue linguistique l'importance n'en est pas moins grande. La langue tambourine est une forme littéraire avec un caractère stylistique particulier. Du point de vue grammatical son importance est due au fait que nous y rencontrons des anciens mots et d'anciennes formes qui ne sont plus employées dans le langage courant ; en plus de ces éléments lexicologiques et morphologiques, la langue tambourine nous fournit du matériel d'ordre phonétique historique.

Afin d'enregistrer le répertoire intégral de ces messages stéréotypés, les deux méthodes suivantes sont employées : 1° Un journal est tenu dans lequel sont notés les messages émis d'un village et ceux qui y sont interceptés d'autres villages. Cette méthode occasionnelle sera employée pendant six mois au moins. 2° De façon systématique des tambourineurs sont interrogés d'après un questionnaire que nous avons rédigé. Les variantes d'après les tribus sont également notées.

En dehors de l'intérêt littéraire et grammatical, la langue tambourine occupe une place importante dans les études anthroponymiques et toponymiques chez les Tetela.

Un enregistrement urgent de ce genre s'impose parmi d'autres populations où ce moyen de communication est encore en vigueur. La comparaison des répertoires de ces formes stéréotypés de différentes ethnies permettrait des études intéressantes quant à la forme (point de vue linguistique) aussi bien que quant au contenu (point de vue ethnologique).

Problèmes de la dialectologie dans la région Nkutshu-Tetela. — Dans l'étude dialectologique de la vaste région située entre Lusambo, Lomela, Kindu et Kasongo nous devons distinguer deux parties : 1° la dialectologie différentielle et 2° la dialectologie interne.

1. Le groupe Nkutshu-Tetela-Ngengele-Kusu, faisant partie de la zone Mongo, fait frontière avec des langues de la même zone, des langues d'autres zones et également avec des langues qui sont encore peu connues ou pas encore clairement classées. A la périphérie, où nous avons à faire à des dialectes d'autres langues, des enquêtes rapides seront affectuées en employant la méthode lexico-statistique (méthode élaborée par A. Swadesh, déjà employée

par A. Coupez au Rwanda-Urundi). De certaines langues encore peu connues une esquisse sera composée.

Les dialectes situés à la périphérie seront particulièrement étudiés. C'est à la périphérie, loin de tout centre d'innovations, que l'on trouve les formes les plus archaïques. (Kloecke, H. Kurath).

2. Des enquêtes chez les Ohambe, Ewango, Senga, Sungu, Mondja, Nkoi, Nambilu, Odjangi, Kolombe, Olemba, Mange, Omona, Onkutshu, Lukfungu et Kamba ont donné satisfaction et ont permi d'adapter la méthode déjà employée. Chacune de ces populations ou communautés était consciente du fait que les populations voisines parlaient différemment. Dans chacune des populations de la région un enregistrement sera fait, et des questionnaires seront remplis portant sur : des adverbes numéraux, des termes de parenté, des verbes exprimant des fonctions primaires, des noms d'ustensiles, d'animaux, de plantes, etc. Les résultats ainsi obtenus nous permettront de déterminer les isoglosses, -tones, -morphes, -phones, -tagmes. Des facteurs extra-linguistiques nous permettront peut-être d'expliquer certaines différences ou similitudes. Parmi ces facteurs il y a en qui sont d'ordre géographique, ethnologique et administratif.

Une étude comparée des dialectes permettra de déterminer les *dialect-clusters*.

BIBLIOGRAFIE

B. J. Costermans, O. P., *Mosaïque Bangba. Notes pour servir à l'étude des Peuplades de l'Uele.* Kon. Belg. Kol. Inst. (Brussel 1953) ; 175 p., frs. 175.

De bedoeling van de schrijver blijkt duidelijk uit de titel : „l'étude des peuplades de l'Uele", en de betekenis van zijn studie wordt belicht door wat op blz. 14 te lezen staat : „Si la région sud du Kibali est une mosaïque de races et de peuplades, celle du nord semble bien nous réserver la surprise d'un brassage de peuplades bantoues et soudanaises. Cette prospection devient urgente, et fournira vraisemblablement le tracé des migrations des Bangba-Maïgo, Duga, Gbote, Bari, et peut-être même des Mamvu."

Het belang van een dusdanige studie, die bij het eerste gezicht een enigszins losse verzameling van aantekeningen schijnt te zijn, is echter uit een methodologisch standpunt zeer groot. Wanneer we immers de werken lezen over de ethnologische en anthropologische samenstelling en de geschiedenis van Afrika (ook de nieuwste, zoals bijv. de hoofdstukken gewijd aan Afrika in het onlangs verschenen eerste deel van de overigens voortreffelijke *Historia Mundi*), of alleen maar van Belgisch-Kongo, dan kunnen we een zeker gevoel van onbehagen niet afschudden, omdat de „algemene" theorieën op zo weinig concrete gegevens steunen. We moeten eerst de vraag beantwoorden : wat bestaat er nú? om de geschiedenis te kunnen opmaken. En voor de ethnologische, godsdiensthistorische, taalkundige en andere vraagstukken ligt ook die kennis van de feitelijke „genealogische" toestand der volksgroepen aan de basis van de oplossingen, zo men geen al te broze hypothesen wil opstellen. Weet men bijv. dat een volksgroep die als „stam" bestempeld wordt, niets anders is dan een mozaiek van familie-resten van verschillende herkomst, dan kan men niet spreken van *de* taal, *de* beschaving enz. van die „stam", maar alleen van een in mindere of meerdere mate gelukte samenkoppeling van beschavingselementen, en men mag die „groep" niet gelijk stellen met een andere *echte* stam. Wat zich in het groot voordoet bij Hamieten, Soedanezen, e. a., nl. de vraag

of men ze als een eenheid mag beschouwen dan wel als een toevallige vereniging, komt, in grensgebieden vooral, bij alle kleinere groepen voor, hier voor de Bangba en anderen. Het is de niet geringe verdienste van P. COSTERMANS dit te hebben aangetoond en wij wachten op andere studies van zijn hand over de andere „stammen" van dat mozaiek-gebied van Noordoost-Kongo. Zijn aantekeningen hebben enigszins hetzelfde belang voor de geschiedenis van die volken als de opgravingen voor de geschiedenis van Griekenland (het boekje van S. ACCAME over de *Vraagstukken van de Griekse geschiedenis*, Rome 1953, is daar een mooie illustratie van).

Voor het gedetailleerd feitenonderzoek zijn we in Belgisch-Kongo in de eerste plaats aangewezen op de missionarissen die jaren lang met het volk leven en het intiem kennen. Vaak immers is een zeker wantrouwen gewettigd tegenover „deskundige vakgeleerden", die een korte tijd doorbrengen bij een hun plus-minus onbekend volk en het dan netjes weten in te schakelen in een mooie algemene theorie. Zij zijn weliswaar uit een methodologisch standpunt beter uitgerust en kunnen beter de betekenis van vele beschavingselementen beoordelen door hun ruimere kijk op de zaken, maar ze komen vaak niet eens tot de kennis van wat het belangrijkst is (dit wordt hun wel eens verborgen), of ze worden niet zelden belogen (vgl. de opmerking van de schrijver op blz. 42). Een missionaris van de Philippijnse Eilanden verhaalde ons onlangs sappige belevenissen van twee Amerikaanse vakethnologen. Het spreekt vanzelf dat nog veel meer voorbehoud moet gemaakt worden bij de verhalen van ontdekkingsreizigers, officiële agenten, enz. Zo spaart schrijver terecht zijn critiek niet voor zijn voorgangers (niet-missionarissen !). Tenslotte zij er op gewezen dat, zoals Schr. het meermaals opmerkt, de tijd dringt. De vooruitschrijdende nivellering zal het onderzoek weldra onmogelijk maken, en wanneer eens inlandse geleerden gevormd zijn, zullen zij voor een wanhopige taak staan, omdat hier geen archeologie helpt.

Schr. bepaalt nauwkeurig de naam van de Bangba-groep, die geen nationale eenheid uitmaakt (met de Mondo, Maïgo en Sele is zij linguistisch verbonden). De Bangba hebben niets te maken met de Amiengbwa, Mobanga, Abanga (Zande-naam voor de Barambo) noch met de Duga (Mangbetu-naam voor de Barambo) ; en Bere is een benaming door de Duga gebruikt. De taal van de

Bangba-en-verwanten is Soedanees. (Voor het linguistisch onderzoek zal men de relicten die bij rest-groepen vaak voorkomen, niet mogen verwarren met mengproducten die men er ook vindt, noch de dialecten als normale vormen van dialect-distributie beoordelen. Hier ook is het genealogisch onderzoek van Schr. belangrijk. Hij klasseert de dialecten en de families naar de „Redensformel", terwijl prae- en postfixen vaak op vreemde invloed wijzen. (Hij geeft de indeling op blz. 30-31, maar volgt ze dan niet streng in de volgende hoofdstukken.)

Het grootste deel van het boek is gewijd aan de ontrafeling van al de families die *nu* tot de linguistische groep behoren. Schr. blijft praktisch op het basis-niveau van het onderzoek : de genealogie en familiekunde. Daarbij komen echter natuurlijk enkele historische gegevens, die ongeveer een eeuw terugreiken ; zo ook zijn er taalkundige aanduidingen en toevallig een ethnologische en een demografische (citeren we — het heeft zijn belang — : „Le cas de Mbasè nous donne entre tous une idée frappante de la dévastation matérielle et morale, de l'effondrement de la langue, des mœurs et des coutumes..." blz. 78) en uitzonderlijk een eigenlijk anthropologische (blz. 92).

Het werkje van P. Costermans is ons in zijn ongekunsteldheid zeer welkom, en wij verheugen er ons over dat hij meer zulke studies belooft te schrijven (bijv., blz. 16, over de Gbote — Mayanga — Mabadi). Wij hopen dat hij zijn vele aantekeningen zal publiceren. Hij zal daarmee veel nuttiger werk leveren dan met een voorbarige synthese, en zijn studies zullen voor hen, die zich later aan een synthese zullen wagen, een noodzakelijke eersterangs-bron blijven.

C. Vansteenkiste O. P.

Reginald Coupland, *Livingstone's last journey* (London 1945, Collins Publishers) ; 257 pages avec notes et références, index et cinq cartes et une photographie.

Un livre peut-être moins connu que beaucoup d'autres sur le grand missionnaire-explorateur écossais qui jusqu'à la veille de sa mort était à la recherche des sources du Nil, croyant les trouver dans ce que nous savons maintenant être le haut Congo (Lualaba). Mais, quoique le récit montre très bien que cet homme posé et tenace, refusant de se rendre, mettant tout son espoir dans l'aide

divine, passa les dernières années de se vie plutôt en explorateur qu'en missionnaire, l'auteur nous fait bien comprendre que toute cette activité n'était que secondaire et que le but primordial poursuivi était l'abolition de l'esclavage dans l'Est africain.

Comment les efforts de Livingstone dans ce domaine furent couronnés de succès quelques mois après sa mort solitaire dans les parages du lac Bangweolo, est très bien décrit en un récit émouvant qui contient également des pages intéressantes sur les activités inhumaines des Arabes dans le Maniema de notre colonie quelque temps avant la campagne héroïque de nos pionniers.

Ce que le livre contient sur le compte de Stanley n'est pas très flatteur pour ce dernier. L'auteur s'y évertue à démontrer que malgré la rencontre historique et célébrée dans le monde entier („Dr. Livingstone, I presume?") il y avait pour le moins une différence marquée entre la poursuite pleine de fougue juvénile de la nouvelle sensationnelle par le jeune journaliste-explorateur, pour alimenter les colonnes de son journal, et les visées autrement désintéressées du missionnaire discipliné, élevé dans les traditions classiques d'un anglicanisme sévère et humanitaire.

M. H. C. WILLEMS.

D. Westermann and M. A. Bryan, *Languages of West Africa.* Handbook of African Languages, Part II (London 1952, Oxford University Press for International African Institute, Geoffrey Cumberlege) ; 215 p., kaart ; 21 sh.

Dit werk is een overzicht, een inventaris zo men wil, van de talen van West-Afrika, d. w. z. van de niet-Bantoetalen gesproken in een gebied dat reikt van de Atlantische kust, vanaf de monding van de Senegal, tot even voorbij het Tsjaadmeer. Het heeft niet aan pogingen ontbroken om de vele idiomen die in dit geografische gebied inheems zijn, in groepen in te delen.

M. DELAFOSSE in *Les langues du Monde*, A. DREXEL in *Anthropos*, J. GREENBERG in de *Southwestern Journal of Anthropology* (Albuquerque, University of New Mexico), en anderen hebben er zich aan gewaagd, doch vooral D. WESTERMANN heeft zich op dit gebied verdienstelijk gemaakt. De basis van de classificatie in dit nieuwe boek is in hoofdzaak dezelfde als deze van zijn *Westliche Sudansprachen* (1927).

WESTERMANN onderscheidt thans tien groepen (secties), maar verheelt niet dat het laatste woord hierover op verre na niet is gezegd.

Deze groepen zijn : 1. Westatlantische talen, waaronder het Temne, Wolof en Ful ; 2. Mande-talen ; 3. Songhai ; 4. Kru-talen ; 5. Gur-talen ; 6. Kwa-talen, met o. m. het Ewe en Yoruba ; 7. Klassentalen ; 8. niet-klassentalen van Nigeria en Kameroen ; 9. Tsjaadtalen ; 10. Tsjado-Hamietische talen, waaronder het Hausa. Honderden idiomen werden gecatalogeerd, waarbij hun verschillende namen, vaak verschillend gespelde namen, worden vermeld, meteen de namen der volksgroepen door wie ze worden gesproken, het gebied waar ze thuishoren, het aantal sprekers, en, waar het pas geeft, een kort woord over hun vitaliteit, hun literatuur of enig ander commentaar.

Van groter belang zijn de *Linguistic Notes* bij de tien bovengenoemde secties. In deze *Notes* worden de hoofdkenmerken der talen aangegeven zo precies als het kon, want voor heel wat idiomen zijn de wetenschappelijk betrouwbare spraakkunsten nog niet voorhanden. Eens te meer blijkt hier hoe groot de nood is aan beschrijvende grammatica's van de hand van linguistisch geschoolden, om te zwijgen van degelijke woordenboeken en tekstverzamelingen. Uit de bibliografie, die 24 bladzijden beslaat, valt direct op te maken dat de soedanistiek een goed stuk weegs heeft afgelegd, maar veel geschriften zijn verouderd en de andere hebben niet alle de waarde van de werken die D. WESTERMANN, A. KLINGENHEBEN, I. WARD en J. LUKAS ons hebben geschonken. In alle geval weten we nu, dank zij het informatiewerk van WESTERMANN-BRYAN, waar we staan en waar de leemten liggen.

In de lijst der „algemene werken" hebben we tevergeefs gezocht naar *De nominale klassificatie in de Afrikaanse Negertalen* (1935) door J. WILS.

A. BURSSENS.

L. Stappers, *Zuid-Kisongye Bloemlezing, Milembwe-Teksten* (Tervuren 1953) ; XVII + 79 p. ; kaart.

In de *Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo* (*Linguistiek, deel 6*) verscheen onder de auspiciën van de Commissie voor Afrikaanse Taalkunde, een bundel met 21 Milembwe-teksten

(met de Nederlandse vertaling er naast geplaatst), waarvan er zes van historische aard zijn (gebeurtenissen uit het verleden van de Beena Milembwe) ; één houdt verband met de geheime sekte van de Bukishi [1], de andere zijn vertelsels.

De Beena Milembwe, die een klein onderdeel van het Basongye-complex uitmaken, houden zich in het gewest Kabinda op. Over hun gebruiken en taal heeft STAPPERS het, in de laatste jaren, herhaaldelijk gehad, vooral dan in *Kongo-Overzee*.

De merkwaardigste onder deze bijdragen is wel *Het Toonsysteem van het Buina Milembwe (Zuid-Kisongye)* (*K. O.* XVIII, 1952, 199-242), die als een model in haar aard mag worden aangezien. De *Milembwe-Teksten* sluiten bij deze beschrijving van de toonstructuur direct aan, vermits zij de lezer toelaten alle toonwetten en speciale regels te toetsen aan de overvloedige voorbeelden die de teksten bieden ; deze zijn inderdaad van toontekens voorzien.

We kunnen de auteur niet genoeg prijzen voor zijn secuur werk ; het moge velen tot voorbeeld strekken. Met meer dan gewone belangstelling zien we nu naar de aangekondigde *Milembwe-Spraakkunst* van zijn hand uit.

A. BURSSENS.

U. R. Ehrenfels, *Kadar of Cochin.* Madras University Anthropological Series, N° 1 (1952, University of Madras, India) ; 10 + XIV + 319 p. ; 27 figuren waarvan één kaart ; XXI platen.

Er zijn in India nog een vijftal stammen die zich in het verzamelaars-stadium bevinden.

Een dezer werd omstandig beschreven in *The Chenchu* (Londen 1943), een monografie door prof. CHR. VON FÜRER-HAIMENDORF, en thans komt een tweede aan de beurt : de Kadar, een kleine maar ethnologisch belangrijke stam uit Zuidwest-India, Staat Cochin.

Prof. Freiherr VON EHRENFELS, hoofd van het „Department of Anthropology" der universiteit van Madras, bestudeerde de Kadar ter plaatse (Maart 1947-April 1948) ; de vrucht van zijn gedetailleerd en critisch onderzoek is deze monografie, welke een substantiële

[1] Zie L. STAPPERS, *De geheime Sekte van de Bukisi bij de Beena Milembwe*, in *Kongo-Overzee* XVI (1950), 73-96.

bijdrage uitmaakt tot de volkenkunde in het algemeen en deze van India in het bijzonder.

Het werk bevat twaalf hoofdstukken :

I *An early picture of the Kadar* (1-12) ; II *Geographical environment* (13-17) ; III *Material civilization* (18-46) ; IV *Analysis and summary of Kadan material civilization* (47-63) ; V *Family and social organization* (64-124) ; VI *Analysis of family-life and social organization* (125-153) ; VII *Religion* (154-185) ; VIII *Analysis of religious conceptions* (186-201) ; IX *Sex life, the position of women and acculturation in forms of dress* (202-226) ; X *Dance, games, the education of children and rehabilitation* (227-255) ; XI *The Kadan language* (257-271) ; XII *Summary and conclusions* (272-301).

Prof. W. Schmidt van het Anthropos-Instituut, die de leermeester van de schrijver is geweest, schreef voor het stevig gefundeerde werk een Inleiding die op zichzelf een belangrijke studie uitmaakt, vermits hij het werk van zijn leerling uit een hogere gezichtshoek beschouwt en vandaar uitziet naar punten van vergelijking of verschil met andere verzamelaarsvolken.

v. d. W.

G. van der Kerken, *De Afrikaanse bevolking van Belgisch-Kongo en van Ruanda-Urundi. Haar verleden en haar toekomst.* Uitgave van het Willems-Fonds, n^r 188. (Gent 1952, Fecheyr) ; 194 p. ; kaarten in en afbeeldingen buiten de tekst.

Dit synthetisch werk bevat meer dan de titel laat vermoeden ; dit blijkt reeds voldoende uit de vermelding der „delen" (eigenlijk hoofdstukken) waaruit het bestaat : I Hoe in Belgisch-Afrika de rassen, de talen, de maatschappijen en de culturen zijn ontstaan (11-46) ; II De opvatting, de voorstelling en de verklaring van de wereld en het leven bij de Afrikanen van B.-K. en R.-U. (47-84) ; III De Afrikaanse maatschappijen van B.-K. en R.-U. (85-133) ; IV De cultuur (134-147) ; V Beschouwingen over culturen en beschavingen der Afrikaanse volken (148-153) ; VI De Afrikanen van B.-K. en R.-U. en de Europese verovering (154-169) ; VII Het probleem van de deelneming der Afrikanen aan de uitoefening van de wetgevende, de uitvoerende en de rechterlijke macht in hun land (170-192).

Het boek is eigenlijk (in encyclopedische trant) een beknopte

ethnografie van Belgisch-Afrika en tevens een eerste leidraad bij de studie van onze koloniale politiek. Er wordt veel kennis in uitgestald, maar dan eens krijgt men de indruk dat schrijver als bewezen aanvaardt wat niet of niet voldoende bewezen is. Vrij heftig komt hij op tegen de „mythe" van een „oorspronkelijk Pygmeeënras" en van de „pygmeeën-oercultuur" (p. 41-42). De pijl is blijkbaar gericht tegen de Weense ethnologen WILHELM SCHMIDT en PAUL SCHEBESTA. Nu is deze laatste onder alle Pygmeeën-onderzoekers degene die met het meeste gezag over de Pygmeeën kan spreken, omdat hij van het Pygmeeën-probleem zijn levenswerk heeft gemaakt en jarenlang onder hen, zowel in Azië als in Afrika, heeft gewerkt. SCHEBESTA beweert geenszins dat alle Pygmeeën tot hetzelfde ras zouden behoren, zoals VAN DER KERKEN insinueert.

In zijn laatste boek over de Pygmeeën, *Les Pygmées du Congo Belge* (Brussel 1952) zegt SCHEBESTA uitdrukkelijk „Il faut voir en les Négritos (de Aziatische Pygmeeën) et les Bambuti (de Kongolese) deux races distinctes de Pygmides" (p. 10), en zij behoren tot de negroïde tak. Op grond van onderzoekingen ter plaatse is hij tot het sterk gemotiveerde besluit gekomen dat de Bambuti geen soort van gedegenereerde Negers zijn, zij maken integendeel een ras op zichzelf uit en zijn in het bezit van een eigen cultuur, wat VAN DER KERKEN niet aanvaardt maar niet weerlegt op grond van onomstootbare bewijzen. Zijn boek zou er bij gewonnen hebben indien hij bij zijn eigen klok ook die van anderen wat had laten luiden.

V. D. W.

R. Delavignette, *Freedom and Authority in French West Africa.* Published for the International African Institute by the Oxford University Press (London 1950); VII + 152 p.; 12 sh. 6 p.

In deze vertaling van *Service Africain* (Paris 1946, Gallimard) geeft de auteur, die hoge posten in Frans-Afrika heeft bekleed en thans directeur is voor Politieke Zaken bij het Ministerie voor de Overzeese Gebiedsdelen, een beschrijving van het administratief stelsel dat geldt voor de Franse Westafrikaanse „kolonies", maar dan gezien uit de gezichtshoek van de „Commandant du Cercle". Onder meer wordt gehandeld over de functies en status van de

inlandse hoofden ; de verhouding tussen de Franse wet en het gewoonterecht en de plaatselijke gebruiken ; de bedrijvigheid der christelijke missies ; doch vooral over de inlandse landbouwers, en de middelen om de landbouwproductie te verhogen en om de inlandse gemeenschappen te brengen tot zelfonderhoud. In het laatste hoofdstuk (*The New African World*) wordt de ommekeer beschreven, die zich thans in Afrika voltrekt, doordat het volop in het wereldverkeer wordt betrokken, met al de spanningen die er uit voortvloeien.

V. K.

MEDEDELINGEN

1. De eerste roman in het Afrikaans door een Naturel. — Met die publikasie van *Johannie Giet die Beeld*, 'n roman wat in Afrikaans deur 'n naturel, ARTHUR NUTHAL FULA, geskryf is, is geskiedenis gemaak. Dit is nie alleen die eerste roman wat deur 'n naturel in Afrikaans geskryf is nie, maar is ook die eerste roman wat op onbevoordeelde wyse die lewe van 'n baar naturel wat na die stad kom, uitbeeld. (*Johannie* is die naturelle se naam vir Johannesburg.)

Die skrywer het in 'n onderhoud verklaar dat hy die boek met twee doele voor oë geskryf het. Eerstens wil hy alle jong naturellemans en -vroue wat na die stad kom, waarsku om in die plattelandse gebiede te bly en nie na verblyf in die stad te soek nie. In die stede verwaarloos hulle die Christelike geloof wat hulle in die reservate van sendelinge geleer het. Hulle is ook geneig om al hul goeie stamtradisies te vergeet. Tweedens, hoop hy dat die boek daartoe sal bydra om die naturelle aan te moedig om Afrikaans te leer. „Ek beskou Afrikaans as die toonaangewende taal in Suid-Afrika en ek sal graag sien dat alle lede van stamme in Suid-Afrika 'n deeglike kennis van die taal dra," het hy gesê.

ARTHUR NUTHAL FULA is in 1908 in Oos-Londen gebore. Twee jaar later het hy saam met sy ouers na die Rand gekom waar hy skoolgegaan en die standerd-nege eksamen afgelê het. Daarna moes hy gaan werk. Hy het as klerk begin en later in 'n meubelfabriek gewerk. Later het hy sy eie meubelsaak begin maar nie sukses behaal nie. Tans is hy tolk in die Johannesburgse magistraatshof. Hy is getroud en het vier kinders.

In 'n onderhoud met 'n Johannesburgse koerant het mnr J. S. MARAIS, publisiteitsbestuurder van die Afrikaanse Pers, die boek as „'n sensasie op letterkundige gebied" beskryf. „Kritici in alle dele van die land aan wie manuskripte en proewe gestuur is, beskou die boek as 'n seldsame en merkwaardige gebeurtenis in die Afrikaanse letterkunde. Dit is 'n kragtige verhaal oor die hedendaagse naturelle en dit is in ryk en boeiende Afrikaanse geskryf," het hy

gesê. Die boek sal in Sotho en Zoeloe vertaal word en proefvertalings is reeds na uitgewers in Engeland en Europa gepos.

In 'n onderhoud met dieselfde koerant het ARTHUR FULA gesê : „My mense moet terugkeer na die land. As die Afrikaanssprekendes ons — die swartes — wil verstaan, dan moet ons skrywers in Afrikaans skryf. Ek het jarelank op die 'grootkoppe' onder my mense — diegene wat beter as ek onderrig is en beter posisies beklee — gewag om dit te doen. Ek het tevergeefs gewag. Ek het gesien dat ek self die wiel aan die rol sal moet sit. 'n Jaar gelede het ek begin om die boek te skryf. Johannie is Johannesburg, die vorm waaruit diegene wat deur die glans van die stad aangetrek word as sterk manne of as gebroke mense tevoorskyn tree. Te veel word gebreek. My mense moet na die land terugkeer," het hy gesê.

(*Nuus uit Suid-Afrika*, 2. 2. 54.)

2. Une nouvelle édition des Codes et Lois du Congo belge ; 7e édition française, 1re édition bilingue (Bruxelles, F. Larcier).

La dernière édition des *Codes et Lois du Congo belge*, publiée par MM. L. STROUVENS, Conseiller à la Cour d'Appel de Léopoldville, et P. PIRON, Directeur du Secrétariat Général de la Colonie, date de 1948. Son tirage est complètement épuisé.

Entretemps, le „machine à légiférer" n'a cessé de fonctionner. A s'en tenir au nombre de pages des trois suppléments au Code parus jusqu'en 1951 et des publications officielles postérieures, il apparaît que la moitié au moins de la législation coloniale belge a été refondue.

Certains domaines, notamment en matière économique et sociale, sont entièrement nouveaux ; il en est de même des nombreux textes tendant à adapter la législation à l'évolution des Congolais. D'autres ont fait l'objet de refontes complètes. Enfin, les multiples modifications atteignant la plupart des autres textes, en rendent la consultation malaisée.

Et cependant, la condition qui s'impose en ordre primordial à une édition des codes congolais, c'est d'être un ouvrage pratique, facile à manier et à consulter, même par les moins initiés.

En effet, et c'est ce qui les différencie des ouvrages similaires publiés en Europe, les codes congolais ne sont pas destinés exclusivement aux juristes et aux fonctionnaires ou particuliers appelés,

en raison de leurs fonctions, à collaborer à l'exercice de la justice : au Congo et au Rwanda-Urundi, leur emploi est généralisé.

C'est que les codes congolais constituent, pour les Belges et les étrangers résidant au Congo, le seul moyen de ne pas „ignorer la loi", le seul guide qui leur permette de résoudre au mieux de leurs intérêts les problèmes juridiques que posent journellement la conduite de leurs affaires ou les rapports sociaux entre Européens et indigènes. Quant aux Congolais évolués, ils sont de plus en plus nombreux qui occupent, dans les conseils représentatifs, dans la hiérarchie administrative, dans le commerce et l'industrie, une situation importante ; le Code leur apporte la réponse aux légitimes questions qu'ils se posent au sujet de l'étendue exacte de leurs droits et de leurs devoirs.

En Belgique et à l'étrnager enfin, le développement des relations économiques avec le Congo augmente chaque jour le nombre de juristes et d'hommes d'affaires pour lesquels se tenir au courant de la législation coloniale représente une nécessité impérieuse.

La nouvelle édition du Code répondra à ces nécessités. Continuant l'œuvre entamée avec le regretté M. Strouvens, M. Piron, actuellement juge au Tribunal de 1re Instance de Léopoldville et membre correspondant de l'Institut Royal Colonial Belge, l'a entreprise avec la collaboration de M. J.Devos, Substitut du Procureur du Roi à Léopoldville.

Parallèlement à l'édition française, le Code sera publié sous une forme bilingue comportant, page par page, en regard du texte français, le texte néerlandais correspondant repris des publications officielles et la traduction en néerlandais des annotations. L'édition bilingue comportera 2 volumes.

Cette édition bilingue, publiée avec le concours de juristes et de traducteurs spécialisés, constitue la première du genre. Elle présente cet intérêt particulier de permettre au lecteur la comparaison des deux textes, qui sont, l'un et l'autre, officiels, et de faciliter ainsi leur interprétation dans nombre de cas douteux.

ONTVANGEN BOEKEN

G. Brasseur, *Le problème de l'eau au Sénégal*. Études Sénégalaises n° 4. (Saint-Louis, Sénégal, 1952, Centre Ifan-Sénégal) ; 99 p. ; platen buiten de tekst.

Fonds voor Inlands Welzijn — Fonds du Bien-Être Indigène, *Verslag over het Beheer en rekeningen voor het jaar* 1952 — *Rapport de gestion et comptes de l'exercice 1952* (Brussel, Montoyerstraat 3) ; 111 + 176 p. ; platen buiten de tekst ; uitslaande kaart.

J. Comhaire, *Select reading list on urban problems in Africa*. Published for the Institute of Colonial Studies by Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press (London 1952) ; XI + 48 p. ; 4 s. 6 d.

Human Problems in British Central Africa : **A. L. Epstein** : *The Role of African Courts in Urban Communities of the Northern Rhodesia Copperbelt*. — **J. Clyde Mitchell** : *An Estimate of Fertility among Africans on the Copperbelt of Northern Rhodesia*. — **J. M. Winterbottom**, *Looking Back*. — **H. H. Ferreira**, *The Use of Social Case Drama in Training African Social Workers*. The Rhodes-Livingstone Journal XIII. (London 1953, Oxford University Press) ; IV + 41 p. ; 5 s.

J. F. Holleman, *The Pattern of Hera Kinship*. The Rhodes-Livingstone Papers XVII. (London 1949, Oxford University Press) ; VI + 58 p., 6 s.

Ph. Mayer, *Gusii Bridewealth, Law and Custom*. The Rhodes-Livingstone Papers XVIII. (London 1950, Oxford University Press) ; V + 67 p., 6 s. 6 d.

D. U. Peters, *Land Usage in Serenje District*. The Rhodes-Livingstone Papers XIX. (London 1950, Oxford University Press) ; XVI + 100 p., uitslaande kaart ; 10 sh. 6 d.

J. A. Barnes, *Marriage in a Changing Society. A Study in Structural Change among the Fort Jameson Ngoni*. The Rhodes-Livingstone Papers XX. (London 1951, Oxford University Press) ; IX + 141 p. ; 10 s. 6 d.

Ian Cunnison, *History on the Luapula. An Essay on the Historical Notions of a Central African Tribe*. The Rhodes-Livingstone Papers XXI. (London 1951, Oxford University Press) ; VIII + 42 p. ; afbeeldingen, kaarten ; 4 s.

J. F. Holleman, *Accommodating the Spirit amongst some North-Eastern Shona Tribes*. The Rhodes-Livingstone Papers XXII. (London 1953, Oxford University Press) ; IX + 40 p. ; 7 s. 6 d.

Roman Stopa, *Hotentoci, Kultura-Jezyk-Bajki-Piesni* (Krakow 1949, Wiedza-Zawod-Kultura T. Zapior i ska), 144 p.

MONOGRAPHIEËN OVER BELGISCHE KUNST

ONDER REDAKTIE VAN :

EM. LANGUI, FR. MARET EN DR. A. CORBET

Weldra verschijnen :

Jan Brusselmans
Jozef Cantré
Albert Dasnoy
Auguste Oleffe
Rodolphe Strebelle

In voorbereiding :

Gaston Bertrand
Albert van Dyck
Willem Paerels
Rik Slabbinck
Henri Wolvens

Reeds verschenen :

Anto-Carte
Jules De Bruycker
Hippolyte Boulenger
Frits van den Berghe
Emile Claus
Jan Cox
Pierre Caille
Franz Courtens
Paul Delvaux
Hippolyte Daeye
Leon Devos
Henri Evenepoel
James Ensor
James Ensor (Etser)
Léon Frédéric
Georges Grard
J.-Jacq. Gailliard
René Guiette
Richard Heintz
Oscar Jespers
Fernand Khnopff
Charles Leplae
Louis van Lint
Marc Mendelson
Joris Minne
Frans Masereel
Constantin Meunier
René Magritte
George Minne
Léon Navez
Jacques Ochs
Opsomer
Constant Permeke
Pierre Paulus
Henri Puvrez
Victor Rousseau
Félicien Rops
Theo van Rysselberghe
Jacob Smits
Gust. De Smet
Leon De Smet
Valerius de Saedeleer
Leon Spilliaert
Albert Saverys
Edgar Scauflaire
Edgard Tytgat
Walter Vaes
Rik Wouters
Gustaaf van de Woestijne
Adrien De Witte
Ernest Wijnants
Antoine Wiertz

Prijs per deel : F. 60

Verkrijgbaar in elke goede boekhandel

VOOR HET MINISTERIE VAN OPENBAAR ONDERWIJS
UITGEGEVEN DOOR DE SIKKEL, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement : F 225.—. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Maniema ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
Dr. H. Cornelis, vice-gouverneur-generaal, Leopoldstad ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. Dr. P. Schebesta, Mödling bei Wien ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. P. J. Vandenhoutte, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Prof. Dr. J. Larochette, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Dr. A. H. J. Prins, Universiteit te Groningen ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Elisabethstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ;
M. Pauwels, M. A., Rome ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren